

Tudor Ghideanu

**Percepție
și morală
în
fenomenologia
FRANCEZĂ**



Editura științifică și enciclopedică

Percepție și morală în fenomenologia franceză realizează examenul logic și valoric a două dintre prelungirile existențialiste ale metodei fenomenologice: ontologia lui M. Merleau-Ponty și etica simptomatică a Simonei de Beauvoir.

Axată pe ideea fundamentală a intenționalității, fenomenologia contemporană reprezintă tentația filosofică de depășire a binarității organice a filosoficului. Folosirea excesivă a metodei fenomenologice a determinat apariția unei filosofii și a unei etici a ambiguității, a unei viziuni care substituie contradicția dialectică prezentă în raporturile umane, printr-o echivocitate a relației dintre social și individual. Caracterul utopic al acestor viziuni rezidă în credința că valorile pozitive: libertatea, alegerea, depășirea, proiectul uman ar fi posibile și explicabile pornind exclusiv de la hățișul ambiguu al pluralității indivizilor umani.

Autorul dă o replică dintr-o perspectivă determinist-istorică și arată că filosofia marxistă vede soluția reală a problemei într-o legătură a dualității care nu înseamnă nici echivalență, nici identitate, nici ambiguitate, ci: „activitate creatoare generică a unei ființe generice” (Marx).

Adelei, și celor patru copii ai noștri



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
București, 1978

„... primul fapt concret care trebuie să fie stabilit este alcătuirea trupească a acestor oameni și raportul dintre ei și restul naturii, raport determinat de această alcătuire... Ei înșiși au început să se deosebească de animale de îndată ce au început să-și producă mijloacele de trai, pas care este condiționat de alcătuirea lor trupească”.

K. MARX—F. ENGELS: IDEOLOGIA GERMANĂ

Introducere. De la fenomenologie la filosofia și etica ambiguității

Treptele de fecunditate epocală în progresul filosofiei, ca expresie a creației teoretice umane, s-au înălțat necesar în jurul problematicei conștiinței. Deschiderile de largă și reală meditație metafizică au elevat mereu prestigiul *întrebării* împotriva tuturor orgoliilor dogmatice ale *răspunsului*, sau ele au depozitat de titluri tradițiile *credinței* pentru câștigul *temeiurilor* tuturor actelor valide ale cunoașterii și conștiinței omenești.

Cunoașterea filosofică a conștiinței s-a silit să urce, în permanență, să zicem, de la fragmentul lui Anaximandru prin socraticul „cunoaște-te pe tine însuși” sau anamneza esențelor universale la Platon, prin „gînditul incită gîndirea” (Aristotel) către „mă îndoiesc, deci cuget” (Descartes), către „cum este posibilă cunoașterea” (Kant), către „conștiința de sine” (Hegel) și mai ales către „activitatea creatoare generică a unei ființe generice” (Marx). Cu alte cuvinte, întotdeauna *cum*-ul manifestărilor *cogito*-ului, procedurile, metoda și stilul de a fi ale spiritualității umane au pretins nevoia de a fi puse în adevăratele *temeiuri* teoretice ale filosofiei.

O distincție implicită a valorat din capul locului: despre orice, și deci și despre conștiință, se poate discuta și la un nivel ne-filosofic, dar necesar este ca discursul despre orice să devină filosofic, așa după cum, de pildă, este necesar ca problemele pe care le pune matematica să fie discutate în limbajul teoretic al matematicii.

Filosofia s-a aflat însă mereu într-un fel de paradox *al exprimării de sine*: nivelul ei de maximă abstracție și generalitate teoretică se folosește de limbajul cel mai lumes, limbajul natural.

Fenomenologia este una dintre principalele filosofii ce și-au fixat ca prim obiect de analiză și înțelegere, conștiința omenească. Ea s-a învrednicit să-și deschidă toate întrebările hotărnicind deosebirea radicală dintre *atitudinea nefilosofică* (lumească, naturală, dogmatică) și *atitudinea filosofică*. În acest sens, ea este moștenitoarea unei tradiții impresionante, căci împotriva străduinței lui Edmund Husserl, părintele fenomenologiei, de a croi o concepție *fără premise istorice*, gândirea sa este urmașa de drept și de fapt a platonismului, cartezianismului și kantianismului — în teme și exigențe fundamentale — și, ca o vitregie a întregului ei demers de raționalizare sau fundare a logicii pure, ea este urmașa de azi a *structurii logice* a filosofării sceptice (*epochéa* sau suspendarea neutralistă „nici—nici“).

Gaston Berger, unul dintre cei mai subtili exegeți ai fenomenologiei husserliene, a considerat, întemeiat, că opoziția cea mai importantă, instituită de fenomenologie, este aceea dintre *lumesc* (mundan) și *extralumesc* (extramundan)¹, adică dintre nefilosofic și filosofic, în interogarea ființei și a conștiinței. Aceasta explică apriga reacție a lui Husserl în fața oricărui gen de empirism, de psihologism sau pragmatism—incapabile, în ochii săi, să edifice *nivelul teoretic* sau *logic* al cunoașterii, deoarece, condiția care face ca o știință să fie o știință „nu este niciodată înlănțuirea psihologică și în genere reală, ordonată în actele de gândire, ci o legătură certă obiectivă sau ideală“².

Fenomenologia s-a impus ca o meditație logică vizînd certitudinea. Husserl a încercat „o refundamentare a logicii pe distincția dintre domeniul existenței ideale și cel al existenței reale, «distincție ontologică» pe care este construită logica sa“³. El a încercat să dea temei obiectivității idealității în cunoaștere, să formuleze condiția invarianței adevărurilor și descoperirilor, distinctă de procesele și de fluenta actelor psihice, subiective, însoțitoare. Sarcina pe care și-a impus-o este de o extremă importanță,

¹ GASTON BERGER, *Phénoménologie du temps et prospective*, P.U.F., Paris, 1964.

² ED. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band I, ed. M. Niemeyer, Halle, 1928.

³ AL. BOBOC, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, Editura științifică, București, 1971, *Introducere*, p. 11.

dar devine și extrem de dificilă, în sistemul filosofic de referință la care a optat.

Fenomenologia nu este numai o metodologie, ci reprezintă un adevărat *stil filosofic* ale cărui structuri trebuiau să realizeze maxima *coerență a idealismului*, eliminarea fisurilor la care rămăsese dualismul cartezian și criticismul kantian în filosofia modernă. Gîndirea fenomenologică a lui Husserl a intenționat cu perseverență și găsirea altei ordini a raționalității decît aceea pe care o promiteau panlogismul deductivist hegelian și raționamentul cauzalist (determinist) al științei.

După travaliul monist al neokantienilor, care împotriva maestrului lor, Immanuel Kant, au fundat sensul și valorile, în imanența unei subiectivități transcendente, ca pe unica transcendență posibilă (fapt pentru care lui Rickert nu i-a părut un paradox afirmația: „transcendentul a murit, trăiască transcendentul“), fenomenologia husserliană și-a exprimat vocația monist-idealistă ca pe atributul ei esențial. Ea s-a constituit istoricește, drept „o variantă modernă a idealismului, o filosofie a conștiinței concepută ca «știința începuturilor veritabile» pe care le instalează însă în zona transcendentalului, blocînd, prin aceasta, orice drum în căutarea lor «pozitivă»“⁴.

Edmund Husserl a fost dominat în permanență de nevoia respingerii oricărui dualism: dintre aparență și esență, dintre reflectare și existență, dintre fenomen și lucru în sine etc., de aceea, piatra unghiulară a viziunii sale va fi înțelegerea conștiinței ca *intenționalitate*. Cu toate că această idee făcuse epocă în filosofia medievală, și fusese reintrodusă în psihologia de la sfîrșitul secolului trecut de către profesorul său Franz Brentano, pentru Husserl intenționalitatea nu se reduce la sensul psihologic al afirmației, după care, orice act de conștiință trimite la altceva decît el (de plidă, orice cunoaștere este cunoaștere a ceva).

Părintele fenomenologiei indica prin acest termen *stilul transcendental al conștiinței*, spunîndu-ne: *conștiința vizează, ocheste în permanență ceva, un lucru, o idee, orice, dar nu ca pe o realitate independentă (sau indiferentă) de noi, ci ca pe ceva căruia îi constituie (îi găsește*

⁴ NICOLAE VANINA, *Tendințe actuale în estetica fenomenologică*, Editura științifică, București, 1974, p. 7.

temeiurile) *sensul de a fi*, și nicidecum existența lui. Prin aceasta, Husserl s-a instalat direct într-o ontologie, urmînd să-i dezvăluie metoda și să-i desfășoare cunoașterea.

Dacă Immanuel Kant a introdus în filosofia modernă activismul ordonator, constructiv al conștiinței, echivalînd-o pe aceasta unei metode transcendente, de sinteză între *datul* aprioric și *primitul* sensibil, Edmund Husserl renunță la orice apriorism piramidal (forme, categorii, idei) al „unității sintetice transcendente a apercepției“, deci la orice apriorism constructivist, pentru singulara favoare acordată transcendentalului conștiinței intenționale a unui Ego.

Ca și pentru Bergson, în ochii lui Husserl filosofarea înaintea întotdeauna de la descoperire la metodă⁵, și nicidecum de la metodă la descoperire. Or, intuiția de bază a fenomenologului este aflarea intenționalității transcendente a conștiinței.

Cu toate că Edmund Husserl păstrează, în esență, spre a preciza pluralismul intenționalității, toate componentele cogito-ului cartezian: „un lucru care cugetă, adică se îndoiește, afirmă, neagă, înțelege puține, nu cunoaște multe altele, voiește, nu voiește, imaginează de asemenea și simte“⁶, filosoful german a reproșat lui Descartes faptul de a fi rămas la o atitudine lumească (pentru că îndoiala este doar un act psihic), la o viziune cauzalistă și la un substanțialism al cogito-ului (*res cogitans*), cu alte cuvinte, faptul de a nu fi urcat la transcendental la stilul pur al conștiinței, la intenționalitate.

Interpretul belgian Alphonse de Waelhens a relevat că doctrina intenționalității, „departe de a fi un punct de plecare facil și evident, nu se poate susține decît în cadrul unei teorii complete cu privire la raporturile dintre conștiință și real“⁷. Intenționalitatea poate fi prezentată, sau descrisă, atît înainte cît și după dezvăluirea metodei *reducției fenomenologice*, susține Paul Ricoeur, traducătorul în limba franceză al lucrării lui Husserl *Idées directri-*

⁵ SIMON FRANK, *L'Intuition fondamentale de Bergson*, în vol. *Essais et témoignages*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1943.

⁶ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, trad. C. Noica, București, 1937.

⁷ A. DE WAELEHENS, *L'Idée phénoménologique de l'intentionnalité*, în vol. *Husserl und das Denken der Neuzeit*. (Apud AL. BOBOC, op. cit., p. 18).

ces pour une phénoménologie. Trebuie însă acceptat, ca mai conform demersului husserlian, drumul de la intenționalitate la reducere, deoarece, „intenționalitatea face posibilă metoda fenomenologică însăși, întrucît numai prin ea este posibilă efectuarea reducerii fără a pierde ceea ce a fost redus“⁸.

Ignorînd deliberat sensul pe care l-ar putea avea, pentru conștiință, recunoașterea unei existențe în sine — idee majoră în toate filosofii realiste — Husserl a respins, simultan, și idealismele subiective ale unui „interior“ al conștiinței. În viziunea sa, conștiința nu este un conținut care ar poseda un conținut, dimpotrivă, înțeleasă ca intenționalitate, conștiința nu are *nici* interior, *nici* exterior. „Cuvîntul de intenționalitate nu semnifică nimic altceva decît această particularitate funciară și generală pe care o are conștiința de a fi conștiință *de ceva*, de a purta în calitatea sa de cogito, cogitatumul său în ea însăși“⁹.

Conștiință de ceva, intenționalitatea este o *structură ființială* (ontic-ontologică), este monolitul magnetic a doi poli: *noesa* (pluralitatea actelor de vizare ale subiectivității) și *noema* (pluralitatea „obiectivă“ a vizatelor, a corelatelor organice ale noesei). Monolitul bipolar al intenționalității *nu este raport* între două entități independente una de alta — precizează Husserl —, ci el este anterior în chip fundamental oricărei distincții, și face posibile toate raporturile cognitive, emotive, voliționale etc. „Intenționalitatea aduce ideea nouă a unei ieșiri din sine, eveniment primordial ce condiționează pe toate celelalte“¹⁰.

Intenționalitatea a redimensionat sensul dualității ontologice tradiționale dintre *imanență* și *transcendență*. În filosofia dualistă a lui Descartes, în filosofii materialiste, în filosofia lui Kant, transcendența însemna sau exterioritate și independență principială de orice imanență, sau un „lucru în sine“ al cărui concept era gol fără determinări.

⁸ AL. BOBOC, op. cit., p. 20.

⁹ ED. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Ed. J. Vrin, Paris, 1966.

¹⁰ EM. LÉVINAS, *Intentionnalité et sensation*, „Revue Internationale de philosophie“, 1965. (Apud AL. BOBOC, op. cit., p. 23.)

Din punctul de vedere al coerenței idealiste, această ipoteză ontologică însemna un hiatus, un absurd. De aceea, gânditori ca Fichte sau Avenarius — chiar dacă există foarte multe deosebiri de concepție între ei — au coborât transcendența în imanența unei „co-ordonări principiale“ dintre un Eu și un Non-Eu, sau dintre un Termen central și un Contratermen. Dar, filosofia care îl premerge direct pe Husserl, în noua accepție dată transcendenței, este neokantianismul, în general, atât prin concepția *utraqvis-mului*¹¹, cât și prin identificarea transcendenței cu sensul și valoarea (mai ales Rickert). Desigur, intenționalitatea va purta, la Husserl, accente cu totul noi față de imperativismul neokantian, dar nu poate fi lăsat deoparte faptul că, în fenomenologie, accentul cade totuși pe teleologia conștiinței.

Cogito cogitata qua cogitata, sau *cogito cogitatum* închide în sine întreaga ontologie a intenționalității, *reciprocitatea de ființă* a cugetării și cugetatelor, *imanența intențională* care face posibilă transcendența. „De aici formularea unei legi denumită «legea universală a corelației»: oricărei modalități a cogito-ului intențional îi corespunde o anumită manieră a obiectului de a se oferi conștiinței“¹².

Husserl a dat transcendenței două sensuri strict corelate: pe de o parte, însăși intenționalitatea este *ieșire din sine*, sau cum vor spune existențialiștii, proiect către altceva, ek-sistență (Heidegger) iar, pe de altă parte, transcendența sui-generis, „inclusă intențional“ a *noemei*, care nu este *nici* creație, construcție subiectivă, dar *nici* realitate exterioară, independentă de conștiința obiectivă.

„Obiectivitatea“ noemei rezidă în idealitatea ei, în faptul de a ține de sfera *posibilului*, de sfera *ficțiunii*. Totodată, fiecare trăire are un orizont intențional de trimitere către potențialitățile conștiinței, care îi aparțin și ei însăși. În alți termeni spus, intenționalitatea este o „structură a orizontului“ conștiinței, este ceea ce face

¹¹ Vezi AL. BOBOC, *Kant și neokantianismul*, Editura științifică, București, 1968 (*Utraquismus* = identitatea gândirii și materialul prins de ea stau numai împreună).

¹² ERNEST STERE, *Doctrină și curente în filosofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975, p. 81.

posibilă „constituirea unor obiecte intenționale în genere“¹³.

Din noianul de teme, din hățișul procedelor metodei și din mulțimea termenilor tehnici pe care i-a încercat fenomenologia, pentru sesizarea propriului acestei mentalități filosofice este necesar să alegem și să stăruim asupra distincției care pune: de o parte, principalele ei teme — *eideticul* (viziunea esențelor), *transcendentalul* (depășirea nivelului psihologic) și „*Lebenswelt-ul*“ (lumea vieții sau fluxul trăitului), iar de altă parte, coordonatele esențiale și structural complementare, ale metodei — *reducția* (*epoché*, suspendarea, neutralizarea sau punerea între paranteze) și *constituirea* (donarea de sens sau întemeierea sensului a orice apare la conștiință).

Scopul primar al lui Edmund Husserl a fost acela de a întemeia filosofia aidoma unei științe riguroase. Împlinirea unei astfel de finalități pretindea însă, în chip necesar, crearea unei logici capabile să revină în permanență la ceea ce este *originar*, nemediatul autentic, la „lucrurile înseși“ (*zu den Sachen selbst!*). „Căci orice fundamentare mediată trimite înapoi la cea nemediată, și nemediatul conține deja enigma“¹⁴. Astfel, fenomenologia se autodefiniea drept explorarea „datului imediat“, a ceea ce apare la conștiință, a fenomenului, despre care Husserl spunea că este „lucrul însuși“.

Fenomenologia găsește *logosul* ființei în însuși *logosul* fenomenului, căci *sensul a ceea ce este este în apariția sa* (la o conștiință). Fenomenul desemnează *universul trăitului*, „viața lăuntrică a Ego-ului transcendentă“¹⁵, el nu este *nici* o unitate substanțială, nu are *nici* o proprietate reală, nu cunoaște *nici* părți reale, *nici* alterări reale, *nici* cauzalitate. El este domeniul *neutru* al trăitului¹⁶. Husserl avea convingerea că în imanența monolitică a lui *ego-cogito-cogitatum*, obiectivitatea absolută a cunoașterii poate fi fundată în subiectivitate.

¹³ ED. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhof, 1963.

¹⁴ ED. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, M. Nijhof, Haag, 1958.

¹⁵ NICOLAE VANINA, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Vezi G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, J. Vrin, 1930.

Ca teorie a adevărului și „știință a științelor“, logica pură, la care aspira Husserl, trebuia să fixeze categoriile pure ale semnificației¹⁷. Rezultatele la care a ajuns fenomenologul german sînt foarte importante pentru „înțelegerea procesului complex al idealizării în știință“¹⁸, dar exact acest rezultat pozitiv (vezi, de pildă, distincția dintre semnificație și sens) al efortului său va fi neglijat de filosofii existențialiste, care se vor revendica de la metodologia fenomenologică. Ca urmare, vom aminti doar principalele elemente ale metodei care, parțial, se vor prelungi în toate filosofii tributare intenționalității.

Ca metodă, fenomenologia s-a făcut cunoscută prin celebra „punere între paranteze“ care, prin neutralizarea oricărei credințe naturale într-o realitate existentă în sine, trebuia să opereze ca reducere, ca suspendare, atît dinspre partea subiectului cît și dinspre partea obiectului, și să conducă în final la un *dublu reziduu* neeliminabil: *esența conștiinței și obiectul ca atare*. Dar metoda fenomenologică presupune, pe lîngă operația ascetică a reducerii — în care unii comentatori au identificat, de fapt, șase reducerii succesive¹⁹ —, și acel complement organic numit „tehnica ideației“ sau a „intuiției de esență“ (*Wesensschau*), care a făcut din fenomenologie un iraționalism al intuiției. Prin „tehnica ideației“, mai numită și a „variației imaginare“ se urmărește surprinderea unui *invariant*, *eidos* sau esență, care nu trebuie confundat cu un concept dobîndit prin abstractizare și generalizare. Husserl avea credința că numai în felul acesta poate da un fundament puternic cunoașterii, împotriva îngustimilor inductivismului și deductivismului. Un exemplu folosit de el ne arată că, în chip esențial, nu putem separa culoarea de o suprafață pe care este întinsă, „Conștiința acestei imposibilități definește o condiție de posibilitate, o lege apriorică... Procedul prin care noi putem crea metodic în noi această conștiință, este variația“²⁰.

¹⁷ AL. BOBOC, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, p. 13.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ QUENTIN LAUER, *Phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris, 1955.

²⁰ TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologie et Materialisme dialectique*, Ed. Minh-Tân, Paris, 1951.

Momentul de reală însemnătate al viziunii husserliene asupra subiectivității transcendente — în limitele căreia este aflată orice obiectivitate — este așa-numita *teorie a constituirii*, care, evolutiv, în tatonările lui Husserl s-a confundat cu o teorie a evidenței, cu o teorie a cunoașterii și cu o teorie a ființei absolute, deoarece, pentru părintele fenomenologiei, *a fi în chip absolut înseamnă a fi pentru un subiect, a avea un sens, iar sensul nu poate fi decît constituit*. „Nimic nu este, dacă nu este printr-o operație proprie actuală sau potențială a conștiinței“²¹. În acest sens, *constituirea este unica explicație a ființei, a întregului sens a ceea ce este*.

Eugen Fink afirma că operația constituirii sensului „nu înseamnă nici o relație receptivă, nici o relație productivă, ci mai curînd o relație care inexprimabilă prin concepte ontice, nu poate să fie decît indicată în deplina punere în operă a cercetărilor constitutive“²². Atitudinea fenomenologică nu creează o altă lume nouă, deosebită de aceea a atitudinii naive, ci *ea constituie doar sensul lumii*, adică vrea să dea lumii singura ființă autentică pe care o are. Lumea este „obiectiv“ aceeași în ambele atitudini, numai că în atitudinea fenomenologică ego-ul este conștient de el însuși în operația de constituire (intemeiere subiectivă) a unei lumi care *este*.

Aici este afirmat primatul subiectivității, dar al unei subiectivități cu o structură necesară, legică, non-contingentă, non-psihologică, „ființă-dată-originală“, care este dată *ca constituită* dar non-obiectivată: în fiecare obiect subiectul este dat, și *este dat ca anterior obiectului*. În această afirmație a lui Husserl rezidă ceea ce s-a chemat „cercul fenomenologic“: lumea este totalitatea obiectivității, dar obiectivitatea este numai în măsura în care se dă (este constituită) în *ființa-dată-originală-a-subiectivității*. Obiectivitatea ca atare, scria Husserl, „nu este nimic altceva decît unitatea sintetică a intenționalității actuale

²¹ Vezi ED. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Ed. M. Niemeyer, Halle, 1929.

²² E. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, 1933. (Cf. QUENTIN LAUER, *Phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris, 1955.)

și potențiale, care aparțin în chip propriu și esențial subiectivității transcendente²³.

Constituirea este o meditație constantă asupra cogito-ului, de la certitudinea vidă a lui *ego sum* la certitudinea finală care conține orice certitudine. „Este poate una dintre caracteristicile cele mai originale ale teoriei lui Husserl că el poate concepe o intenție care să fie într-un anumit fel între realitatea fizică și o simplă referință mentală²⁴.

Această structură intermediară (nici una — nici alta), la care apelează repetat Husserl, spre a-și desfășura idealismul transcendental al lui *ego-cogito-cogitum*, nu este un neutralism filosofic așa cum a dorit filosoful, ci este un *ninism*, adică un idealism transcendental construit involuntar pe functorul logic *nici* (în franceză „*ni*”; *ninismul* este un termen folosit de eseistul Roland Barthes spre a denumi un anumit gen de critică literară), functor care în filosofie a favorizat cultul ambiguității existențiale și al absurdului. Important este faptul că structura *nici* este fundamentală pentru filosofii fenomenologice. Astfel, referindu-se la intuiția de esențe, Pierre Thévenaz aprecia că „esența (*Wesen*) nu este *nici* realitate ideală, *nici* realitate psihologică (s.n. — T.G.), ci vizare (*visée* = intenție) ideală, obiect intențional al conștiinței, imanent conștiinței²⁵. Fără *nici* o legătură cu geneza empirică a reprezentărilor noastre, *eidos*-ul (esența) este independent de experiența obișnuită, el se prezintă ca un absolut, dar în *purul posibil*.

Ninismul, depășirea prin „*nici*” a filosofiilor „tradiționale”, axate pe opoziția reală dintre materie și conștiință, are drept consecințe directe: 1. proliferarea orizontală indefinită (adică în fals infinit) a construcțiilor filosofice, deoarece, în acest caz, se poate filozofa cu orice; 2. valorile și sensurile își pierd consistența și distincția ontologică; 3. lipsa premiselor pentru o gnoseologie autentică, deoarece, cercul solipsist al intersubiectivității, sau al praxisului exclusiv, nu poate da temei unei cu-

noașteri, reale; 4. divorțul cu ipoteza ontologică a științelor naturii, care este ipoteza „simțului comun”, a credinței obiective în realitatea lucrurilor; 5. incertitudinea — ca proiect al socialului; 6. indecizia — ca proprietate fundamentală a actului individual; 7. indiferența — ca generalitate neputincioasă a „unității” umanității; 8. egalizarea idealurilor și a valorilor, absența ierarhiei creatoare; 9. incapacitatea de a ieși din mrejele „soluției” idealiste.

Toate aceste consecințe sau implicații ale structurilor „*nici*” într-o filosofie, probează existența unei adevărate legități a creșterii entropiei filosofice pentru concepțiile *niniste*. Dacă filosofii „tradiționali”, între care fenomenologii și existențialiștii trec și marxismul nu puteau prolifera indefinit, deoarece erau structurate pe functorii „sau” (de ex., cele tributare metodei metafizice de gândire), „și” (concepțiile dialectice), filosofii fenomenologice din vremea noastră, structurate pe „circularitatea indiferentă” a functorului „*nici*”, pot să varieze practic la infinit, ceea ce nu reprezintă nicidecum un progres al cunoașterii filosofice, ci, dimpotrivă, o revenire la forme cunoscute ale idealismului. Datorită acestei structuri „*nici*”, fenomenologia a respins determinismul, ideea succesivității istorice legice, coerența de raționalitate dintre natură și praxisul uman, dintre legitate și libertate etc.

Daniel Christoff credea că pe o astfel de cale, fenomenologia a asigurat relației dintre subiect și obiect „un echilibru care o ferește de orice realism și de orice idealism exclusiv²⁶. Opusă unei „filosofii alimentare”, unei filosofii digestive, care reduce totul la conținuturi de conștiință, la o asimilare a lucrurilor de către idei, precum și a ideilor și spiritelor între ele²⁷, fenomenologia lui Husserl a impus o relație de *simultaneitate originară* a conștiinței și a lumii, intenționalitatea fiind un fel de „relație” căreia îi lipsesc relatele, dar pe care le face posibile. Intenționalitatea este „explozie către” ceea ce nu este sine, către *ceva* care nu este construit de conști-

²³ ED. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Ed. M. Niemeyer, Halle, 1929.

²⁴ QUENTIN LAUER, *op. cit.*, p. 83, nota 1.

²⁵ P. THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty*, Ed. de la Baconnière-Neuchâtel, 1966, p. 42.

²⁶ DANIEL CHRISTOFF, *Husserl ou le retour aux choses*, Ed. Seghers, Paris, 1966, p. 30.

²⁷ J.-P. SARTRE, *Une idée fondamentale, de la phénoménologie de Husserl: Intentionnalité, Situation I*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 31—36.

ință, dar nu este nici într-o conștiință receptacul, și nu este nici o realitate în sine independentă de conștiință. Totul are loc în interioritatea lui *ego-cogito-cogitatum* (eul gîndește gînditele).

În *ego-cogito-cogitatum*, în această permanentă auto-meditație are loc atît reducția (*epoché*) cît și constituirea, cu toate nivelele lor, iar întregul proces trebuie văzut în caracterul său transcendentă (fundamental extra-psiologic) și ca flux temporal al *trăitului* pur (*Lebenswelt*) al unei intersubiectivități principiale (coexistență plurală cu ceilalți semeni). Printr-o purificare dificilă, apăsătoare, ascetică, fenomenologia lui Husserl a invitat la o neîncheiată căutare de noi înșine, dincolo de toate reprezentările. Așa după cum s-a mai spus, în această filosofie este ceva de factură „non-umană”. Aprecierea vizează tocmai purismul transcendentalist fenomenologic, anti-psiologismul acestuia.

Edmund Husserl a justificat dificila acceptare a fenomenologiei, prin incapacitatea unora de a vedea lumea *din punctul de vedere al purei conștiințe*. Conștiința își apare ei însăși ca o deschidere către tot datul. Fără să descopere o realitate „primordială” sau un subiect substanțial, conștiința se autodescoveră în mișcarea ei reală cu obiectele sale și lumea sa. Această încredere totală și exclusivă față de subiectivitatea pură, față de puterea ei de a *revela o lume valabilă*, a fost considerată drept nou-tatea esențială a fenomenologiei.

Husserl a încercat, mai ales în ultimele sale lucrări, să lege tot mai accentuat dimensiunea transcendentă cu *trăitul* concret, în unitatea de ființă a unei „temporalități imanent-transcendente”²⁸. Pentru el, intuiția conștiinței pure, a caracterului ei absolut indubitabil, deține primordialitatea ontologică în măsură să exprime unitatea indisolubilă dintre esență și existență. *Fluxul trăitului* este expresia care la Husserl indică reziduul ultimei reducții transcendente, el este mai radical și mai amplu decît ego-ul și decît conștiința²⁹.

²⁸ Vezi manuscrisele editate postum: C2I, pp. 11—12; C7III, pp. 21—23 (Apud Q. Lauer, p. 340).

²⁹ Quentin Lauer vorbește despre șase reducții, în *op. cit.*, pp. 340—342.

Operînd numeroase distincții, precum acelea dintre intenționalitatea actuală și intenționalitatea potențială, dintre intenționalitatea psihologică, transcendentă și cea creatoare, Edmund Husserl a respins orice analogie causală și orice analogie spațială în înțelegerea conștiinței. „*Intr-un sens foarte larg*, scria Husserl, *expresia conștiință* înglobează toate trăirile”³⁰. Conștiința nu are *nici interior* *nici exterior*. Conținutul intențional nu este nici înăuntrul, nici în exteriorul ei.

Vocația monismului este fundamentală la Husserl. Conturînd posibilitățile unei depline coerențe idealiste, el a redus întreaga problematică a filosofiei la „aria” acestei imanențe fără interioritate care dă sensul transcendentei: intenționalitatea transcendentă a fluxului trăitului. Monismul fenomenologic este adversarul oricărui dualism³¹, dar nu de pe pozițiile unei dialectici care să accepte coexistența dinamică dintre uman și natural, relație în care natura este factor primordial, de o exterioritate și independență fundamentală, atît spațio-temporală, cît și de raționalitate și legitate.

Dialectica marxistă, ca materialism monist, nu neagă dualitatea dintre natură și societate, ci pe baza comunătății de raționalitate (*inesse*)³² dintre ele, explică atît anterioritatea lumii față de om, precum și puterea istorică a umanului dobîndită prin cunoașterea logică și prin acțiunea practică. Numai o exacerbare proprie monismului transcendentă al fenomenului a putut duce la ipostazierea fenomenologică a umanului, a celui *apriori* comun obiectului și subiectului, cum susține Mikel Dufrenne: „Trebuie să luăm în serios această umanitate a realului (...) și să nu vedem aici un joc de reflexe sau o imagerie antropomorfică”³³.

Am spus că încercarea de a coborî unitatea lumii în transcendentă intenționalității este un ninism, adică un idealism cu pretenții de neutralitate ontologică struc-

³⁰ ED. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1950.

³¹ Vezi „ocolirea” dualismului la A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1966.

³² Apud ANTON DUMITRIU, *Philosophia mirabilis*, Ed. enciclopedică română, București, 1974.

³³ MIKEL DUFRENNE, *Fenomenologia experienței estetice*, Ed. Meridiane, București, 1976.

turat pe uzitarea functorului logic „nici“. Ninismul fenomenologic este vizibil și din faptul că imanența este considerată ca fiind reală, dar non-cauzală, și ideală, dar nu pur și simplu subiectivă. Această idee a imanenței intenționale a vrut să fie „marea descoperire“³⁴ a lui Husserl pe care lucrările lui târzii o concentrău, mai ales, în ideea „*Lebenswelt*“-ului, a apriori-ului fundamental.

Fenomenologia lui Husserl a căutat să stabilească modul specific în care *Lebenswelt*-ul joacă rolul de fundament al oricărei obiectivități și cunoașteri obiective. Știința despre această subiectivitate transcendentă și constituantă trebuia să fie numai *știința subiectivă a subiectivului* — fenomenologia³⁵. Pentru Husserl, o lege fundamentală este aceea care afirmă că *nici un trăit care este dat corporal nu are posibilitatea să nu fie*, ceea ce înseamnă că „ființa immanentă este deci o ființă absolută“³⁶.

Fluxul conștiinței cere ca pe o coordonată de esențialitate (prezentă în toate operațiile conștiinței), *temporalitatea immanentă a unei conștiințe de permanentă vitalitate*³⁷, această modificare calitativă la care s-a oprit și Bergson, *mod inevitabil al intenționalității*. Fluxul conștiinței este fenomenul primar, în el constituindu-se timpul immanent. Tot ceea ce face parte din acest flux este temporalizat, constituirea intențională însăși fiind un proces temporal, deoarece fiecare trăit are propria sa durată. Esența ființei imanente, a ființei absolute constă în a fi temporalizată, situată într-un *orizont-timp*. În conștiința immanentă există trei maniere fundamentale de a viza un obiect: prin *percepție*, prin *retenție*, și prin *protenție*. Aceste trei acte ale unei singure conștiințe *constituite*, în complexitatea lor, ceea ce se numește „prezentul viu“, care nu este nici în timp, dar nu este nici un *punct* al timpului. Timpul este mișcarea însăși a constituirii.

Fluxul subiectiv al conștiinței are o unitate și, în virtutea acestei unități, el constituie unitatea efectivă a duratei care este numită timp. De pildă, *retenția* (proiecție către tre-

cut) nu este numai conștiința unui obiect care a fost deja, ci *care a fost deja într-un act de conștiință*. Fiecare retenție este atât retenția unui obiect, cât și retenția unei retenții. Conștiința temporalității se constituie ca un *continuum* al unui act care, pe de o parte este amintire, pe de altă parte, într-o măsură mai mică, este percepție, iar într-o măsură mai largă este așteptare.

Luând exemplul unei melodii, Husserl precizează că retenția este *conștiința trecută* a sunetului (și nu conștiința trecutului acestuia), ea diferă radical de percepție (care dă obiectul „în persoană“) și de protenție (care este „conștiința viitoare“ a sunetului). Deși folosește cuvântul „așteptare“ pentru a exemplifica protenția, Husserl o vrea debarasată de orice caracter psihologic. Unitatea celor trei distincții temporale este organică, dar, în vreme ce retenția se împlinește în rememorare, protenția se satisface din percepția realului prezent.

Concepția husserliană despre temporalitate are toate caracteristicile monismului transcendent, de aceea, ea s-a dorit străină atât psihologismului bergsonian al duratei, cât și viziunii realiste a unui timp, formă obiectivă de existență a lumii materiale, naturale și sociale. Prin nota ei subiectivistă, viziunea husserliană va influența cel mai puternic existențialismul ateu al secolului nostru, ai cărui reprezentanți de seamă sînt Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir.

Acest breviar al metodologiei fenomenologice și al principalelor teme ale gândirii husserliene are menirea să faciliteze înțelegerea trecerii istorice și filosofice de la un monism al conștiinței transcendente intersubiective la un monism al corporeității și perceptului, precum și la un monism al acțiunii individuale, care caută să constituie valorile, plecînd exclusiv de la *depășirea* și *negarea* de sine a individului uman. Acestea sînt filosofia ambiguității a lui Merleau-Ponty și etica ambiguității a Simonei de Beauvoir.

Transcendentalismul husserlian a favorizat mișcarea către o *filosofie a ambiguității* atât prin structura logică „neutră“ *nici* — către care a optat din dorința de a depăși dualismele tradiționale și de a da coerență internă idealismului —, precum și prin „cercul fenomenologic“ în care s-a închis deliberat, acela de a constitui sensul a *ceva*, în timp ce, în chip esențial, intenționalitatea înseamnă pro-

³⁴ ED. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1950.

³⁵ ANDRÉ DE MURALT, *L'idée de phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1958.

³⁶ ED. HUSSERL, *op. cit.*

³⁷ Cf. ED. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Ed. M. Nijhof, Haag, 1966.

iecție către o transcendență aflată dincolo de imanență. Subzistența unică a *trăitului* a vrut să nu fie *nici* o directă reducere a lumii la conștiință, dar *nici* o alunecare către viziunea realistă a unei transcendențe independentă de orice imanență subiectivă. La toate acestea se mai adaugă faptul că transcendentalismul husserlian era un monism „incomplet” care pretindea, ca pe o completare și reluare: problematica corpului uman, pe aceea a comportamentului și percepției, a dialecticii pasivității și activității.

Or, tocmai pe aceste „întregiri” se vor axa analizele lui Merleau-Ponty și cele ale Simonei de Beauvoir. Aparent deosebiți ca modalitate de gândire — cel puțin prin faptul că Simone de Beauvoir a fost pusă într-o filiație prea directă cu filosofia lui Sartre —, cei doi gânditori existențialiști francezi se adună sub bolțile aceleiași opțiuni filosofice pentru „demnitatea” ontologică și etică a *ambiguității* existenței umane.

În analiza pe care a întreprins-o asupra fenomenologiei husserliene, Georges Gurvitch a reușit să redea, sintetic, propriul acestei filosofii, capabilă să genereze în chip funciar ambiguitatea. El vorbea despre prezența, la Husserl, a aceluși „unul impredicabil și opac, care depășește toate disjuncțiile în general și este la fel de bine dincolo de opoziția dintre conștiință și esența obiectivă, dintre eu și non-eu, dintre subiect și obiect, dintre lumină și obscuritate, dintre rațional și irațional, dintre *noiesis* și *hyle*, ca și dincolo de opoziția dintre existență și esență”³⁸.

Fidel intenționalității, Merleau-Ponty va încerca să coboare mai mult către „concret” aspirația ultimelor lucrări ale lui Husserl. El a văzut în *comportament*³⁹ acea mixtură originară, „sincretismul” originar, ireflectatul care ne dă prezența și plinătatea „confuziei noastre inextricabile cu lumea”, autenticul transcendental⁴⁰. Merleau-Ponty a relevat că reducția fenomenologică trebuie să ne conducă la singurul dat originar, care nu este altul decât

³⁸ GEORGES GURVITCH, *op. cit.*, p. 61.

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, Gallimard, Paris, 1949.

⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

percepția. Atît comportamentul cît și percepția dețin o structură, un *logos* care se revelează din instanța originară a *trăitului*. În felul acesta, este „ocolită” dualitatea dintre existență și conștiință, pe planul unei *ontologii* a *îmbricației*, a „amestecului”, a ambiguității principiale, a „ființei-în-lume”, care nu este *nici* materială *nici* ideală.

Asemuită filosofiilor lui Malebranche, Maine de Biran sau Bergson, tentativa monistă a lui Merleau-Ponty desfășoară o fenomenologie a *corpului* singura în măsură a ne face să sesizăm „îșnirea unei lumi adevărate și exacte”, universul „cărni”⁴¹, acolo unde transpare *sensul*. La acest nivel, al corpului, noi învățăm să cunoaștem acest mod al esenței și existenței care se revelează simultan — *percepția*. Numai pentru că sintem amestecați cu lumea „noi sintem condamnați la *sens*”.

Pentru a-și contura a sa fenomenologie a corporeității și ambiguității, Merleau-Ponty a trebuit să suspende toate așa-numitele „prejudecăți clasice” asupra conștiinței și asupra lumii, asumind ideea unui *Logos* pre-existent, ca „logos încarnat”. În felul său, Merleau-Ponty a contribuit mult la reabilitarea sensibilității, de unde și frecventa uzitare a fenomenologiei sale pentru interpretarea fenomenului estetic⁴².

Valorizînd percepția, fenomenologul francez relua, de fapt, o temă bergsoniană care identifica în percepție locul manifestării simultane a obiectivului și subiectivului⁴³. Numai că, prin această „retrezire a percepției” fenomenologul va găsi în „cîmpul fenomenal”, adevăratul „cîmp transcendental” — nici obiect, nici subiect — unificînd atitudinea „lumească” și atitudinea „extralumească”, radical distincte la Husserl, într-o „conștiință mai ascuțită a înrădăcinării noastre” sensibile.

În *corpul uman* Merleau-Ponty încerca să distingă o profundă „metafizică a naturii”, o adevărată filosofie transcendentală, tocmai datorită limitării noastre, posibilității de a greși, vederii parțiale, adică acelei *structuri-orizont* care deschide lucrurilor simultana posibilitate de

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² MIKEL DUFRENNE, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. I și II, Ed. Meridiane, București, 1976.

⁴³ P. TROTIGNON, *Les Philosophes français d'aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1970.

a ni se dezvălui și ascunde⁴⁴. În această viziune, *sensul* nu este proiecția unor intenții subiective, ci el reprezintă o *obiectivitate constituită* ca raționalitate, ca „putere stranie“ care se descoperă în actele noastre, dar care nu este produsă de aceste acte.

Transcendentalismul lui Merleau-Ponty este mult mai suplu decât cel husserlian, și mai dificil de respins, exact pentru că el sprijină sensul și „raționalitatea“ pe acea „ambiguitate a ființei în lume“ pe care o reprezintă *corpul* și experiența corpului propriu, pe ceea ce înseamnă mai mult decât intenționalitatea, pe *existență*.

Fenomenologia în general și filozofia ambiguității în special, coboară întreaga problematică a ființei și a omului la *orizontalitatea* indiferentă, fără ierarhie ontologică (de ex. primordial — secundar, determinant — determinat) a *situației* ființei umane, de „a-fi-în-lume“. Filozofia lui Merleau-Ponty se vrea solidară experienței trăite însăși⁴⁵.

Instrument general al comprehensiunii, corpul dă sens deopotrivă obiectelor naturale, cât și obiectelor culturale — cuvintele. Corpul este o adevărată *simbolică a lumii*, prin simbolismul său natural se poate explica însuși Logos-ul lumii. Contingența și facticitatea, limitele corpului nostru sînt acelea care dau temei însăși spațio-temporalității. Nu întîmplător viziunea lui Merleau-Ponty este una picturală din familia marilor moderni Cézanne și Klee, care au introdus sensul existențial al *adîncimii* în pictură. În limitele acestei viziuni „aparentul și realul trebuie să rămîna ambigui în subiect ca și în obiect“⁴⁶.

Ontologia ambiguității a lui Merleau-Ponty a căutat temeiurile unui „nou cogito“, dincoace de *da* și de *nu*, dincoace de adevăr și de eroare, demers care, de la lucrarea *Structura comportamentului* și pînă la lucrarea apărută postum *Vizibilul și invizibilul*, se va preciza cu noi distincții ce vor adînci ideea de principiu că „evidența absolută și absurdul sînt echivalente“, atît ca afirmații filosofice, precum și ca experiențe.

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phenomenologie de la perception*.

⁴⁵ J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., Paris, 1971.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*.

Intersubiectivitatea, sincretismul, synergia, ambiguitatea sînt concepte care revendică o *comunicare prealabilă*, antepredicativă pe care într-un sens ontologic major nu o poate realiza decât corpul uman, deoarece „lumea naturală este orizontul tuturor orizonturilor și stilul tuturor stilurilor“, adică ceea ce explică unitatea generală a senzorialității. Ambiguitatea este însăși definiția existenței, ea nu este o imperfecțiune — afirmă Merleau-Ponty — ea explică, deopotrivă, lumea noastră naturală, lumea noastră culturală și coexistența noastră cu semenii.

Deși cu mijloace noi, ținînd totuși de o frecvență tradițională a filosofiei franceze⁴⁷, ontologia corporeității a lui Merleau-Ponty rămîne un idealism transcendental, un pozitivism fenomenologic, atașat definitiv temelor existențiale: situație, libertate, contingență, facticitate, prezență, Celălalt etc. Eșecul existențialismului ontologic al lui Merleau-Ponty se revelează mai ales în fața problematicii temporalității istorice și a înțelegerii marxismului. Reducînd totul la amestecul de „sens și non-sens“, pe care îl probează adeseori istoria, fenomenologul ambiguității existențiale a sfîrșit prin a subiectiviza *sui-generis* categorii care își dovediseră obiectivitatea în fața științei și a filosofiei materialist-dialectice.

Astfel, Merleau-Ponty a ajuns să nege determinismul real din natură și din istorie, precum și prestația euristică a ideii de cauzalitate. Monismul corporeității a negat virtuțile teoreticului — fie științific, fie filosofic — situîndu-se pe pozițiile unei filosofii *in actu*, ale unei filosofii și logos implicite sensibilului uman, apreciat a fi drept „omul transcendental“⁴⁸.

Ontologia ambiguității își dovedește incapacitățile în chipul cel mai pregnant, în definirea libertății printr-o *angajare în situație* redusă la afirmația: „sîntem amestecați cu lumea și cu ceilalți într-o confuzie inextricabilă“. Lipsa de orizont etic a ontologiei ambiguității a avut drept complement în activitatea socială a lui Merleau-Ponty, grave neînțelegeri față de dialectica politicului și a mișcării comuniste⁴⁹. Însăși gîndirea dialectică a fost inter-

⁴⁷ J. HYPOLITE, *op. cit.*

⁴⁸ J. HYPOLITE, *op. cit.*

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris, 1947.

pretată de fenomenologul francez într-un sens care se află la antipozii unei juste înțelegeri⁵⁰ și care s-a vrut, în final, de fapt, o „depășire“ a dialecticii către o așa-zisă „hiperdialectică“⁵¹. În fond, aceasta nu face decât să înlocuiască contradicția reală, ce se încheie printr-o sinteză, cu ambiguitatea dată de „trama unică a alegerilor umane“, într-o filosofie interogativă a istoriei. Astfel, Merleau-Ponty institua speranța metafizică într-o „altă dialectică“, nici materialistă, nici idealistă, care în *Vizibilul și Invizibilul* se identifică unei indefinite „interogații a interogației“.

Suita neînțelegerilor, sau identificărilor ilicite se întregește cu acea negare deschisă a materialismului dialectic, de pe pozițiile unei filosofii a praxisului lipsite de viziunea deterministă și caracterizate de absența raportului social dintre legitate și libertate. De asemenea, în limitele acestei concepții nu poate fi vorba de posibilitatea unui contact între datele științelor naturii și argumentele unei filosofii asupra conexiunii universale din natură și societate. Monismul corporeității, ontologia perceptului nu au acces la social decât printr-o trunchiată teorie antropologică a praxisului din care lipsește orice trimitere la natură.

De fapt, această absență a naturii dintr-o perspectivă exclusiv umană și praxiologică leagă direct ontologia fenomenologică a lui Merleau-Ponty de eseistica moralistă a Simonei de Beauvoir. Căci, fără să frecventeze profundizările mișcătoare ale ontologiei perceptului, viziunea Simonei de Beauvoir se apropie, prin tematizarea praxiologică a temporalității — a depășirii (transcendenței) și acțiunii — de temele majore ale „monismului fenomenului“, apărut de me-ontologia lui Sartre⁵², cât și de filosofia ambiguității.

Axată ca și ceilalți existențialiști pe o revendicare a individualului, împotriva oricărui universal real sau cognitiv, scriitoarea franceză s-a impus de la început ca o

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

⁵² J.-P. Sartre dezvoltă în *L'Être et le Néant* o ontologie a neantului (*me-ontos* = non-existență, în lb. greacă).

moralistă, ca și contemporanul ei Albert Camus, în marea tradiție moralistă a gândirii franceze moderne. Lucrările ei filosofice de început, *Pyrrhus et Cinéas* și *Pour une morale de l'ambiguïté* nu reprezintă dezvoltarea unui domeniu pe care *L'Être et le Néant* n-a reușit să-l edifice — morala existențialistă —, ci reprezintă asumarea critică a fenomenologiei sartriene, pe fondul unei patetice nostalgii a umanului și a viitorului luminos pe care omul și-l poate proiecta și construi numai prin acțiune, printr-o funciară „lipsă de odihnă“. Simone de Beauvoir a tentat permanent să pătrundă intimitatea faptului individual de a exista ca fundament al acțiunii și responsabilității morale. Existența individuală este proiecție către altceva și către altul. Aceasta este transcendența temporală a acțiunii, în care nimic nu poate rămâne izolat, străin.

Găsim la Simone de Beauvoir aceleași interogații asupra comunicării umane, asupra existenței „împreună“, asupra libertății și permanenței actului într-o situație, asupra angajamentului. Permanentă depășire de sine este singura care fundează valorile, împotriva oricărui dat, dar această depășire se manifestă numai ca „proiecte către scopuri singulare“.

Structura fenomenologică a viziunii axiologice și etice a Simonei de Beauvoir comportă — în cadrele unui praxis temporalist individual — două coordonate fundamentale, identificabile în întreaga ei operă filosofică și literară: pe de o parte, negarea universalului și a puterii acestuia de a justifica ceva, iar pe de altă parte, metoda de gândire în *fals infinit*, adică închipuirea unei indefinite depășiri temporale printr-un „și după aceea“, printr-un permanent „dincolo“ care dizolvă orice ordine și orice stabilitate, într-o adevărată fugă heraclitică înainte⁵³. Or, aceste coordonate împreună sînt creatoare de paradox și ambiguitate. Astfel, de pildă, devotamentul și sacrificiul se arată ca o autentică „rea credință“: „Nu se știe niciodată cine câștigă și cine pierde“.

Calea la care conduce o astfel de optică este, împotriva intențiilor scriitoarei existențialiste, aceea a iresponsabilizării etice a individului, și a indiferenței axiologice. „Nici frig, nici cald“, se exprimă un personaj din romanul *Invi-*

⁵³ Vezi SIMONE DE BEAUVOIR, *Toți oamenii sînt muritori*, Editura Univers, București, 1976.

tata⁵⁴, iar nemuritorul Raymond Fosca, din romanul *Toți oamenii sînt muritori*, aidoma lui Pyrrhus, manifestă exigența de a profita perpetuu de fundamentala „dorință de mișcare“.

Suficiența de sine a existenței umane, abstrasă oricărui raport cu natura transcendentă, în sine, este și la Simone de Beauvoir acea imanență care dă sens unicei transcendente — depășirea de sine a individului în și prin acțiune. În această imanență existențială, libertatea se definește ca „voință pentru nimic“, ca facticitate și contingentă, orice act uman fiind absolut gratuit. Singură „nevoia de altul“ ar avea calitatea să dea fundament și necesitate existenței noastre, adică faptului fundamental de „a fi aruncat în lume“.

Demersul axiologic și etic al Simonei de Beauvoir este structural înrudit, în trecut, cu gândirea individualistă a lui Max Stirner și Friedrich Nietzsche, iar în zilele noastre, cu cinismul axiologic al sartrianului Raymond Polin⁵⁵. În tradiția franceză, un precursor al eticii ambiguității a fost J.-M. Guyau. Toți acești gânditori au căutat pentru individ „demnitatea“ inventării unei table de valori și unor imperative capabile să funcționeze antinomic față de moralele tradiționale, și să instituie un „dincolo de bine și rău“, într-o perspectivă morală „fără sancțiune și fără obligație“⁵⁶. Pentru Guyau, ca și pentru Nietzsche, *totul este viață* și nu se poate concepe nimic real cu adevărat, care să nu fie viu. Pe această bază, Guyau va deveni autorul unui sistem parțial *amoralist*, în care moralei kantiene îi este opusă o *morală de fapte* care „pentru a nu închide în principiul ei un postulat neverificabil, este obligată să fie mai întâi individualistă“. Dezvoltînd el însuși o concepție ninistă, de ocolire a dualismelor anterioare, Guyau arăta că „o morală individualistă, întemeiată pe fapte, nu este *negația* unei morale metafizice sau religioase, întemeiată, de exemplu, pe un oarecare ideal impersonal; ea nu îl exclude, ea este pur și simplu construită într-o altă

⁵⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *L'Invitée*, Ed. Gallimard, Paris, 1943.

⁵⁵ RAYMOND POLIN, *La création des valeurs*, P.U.F., Paris, 1944.

⁵⁶ Vezi ALFRED FOUILLÉE, *Nietzsche et l'Immoralisme*, F. Alcan, Paris, 5-ème edition.

sferă“⁵⁷. Morala trebuie să fie aidoma vieții, căci „așa cum viața își face obligația de a acționa prin putința sa de acțiune însăși, ea își face și sancțiunea prin însăși acțiunea sa, căci acționînd ea se bucură de sine...“⁵⁸.

Vitalismul activist al lui Guyau, cu multe accente sociologice și praxiologice, imagina umanitatea ca pe un Leviathan căruia valurile i-au distrus frîna. „Nici o mină nu ne dirijează, nici un ochi nu vede pentru noi; cîrma a fost ruptă de mult timp sau, mai bine, nu a existat niciodată, ea este de făcut: este o mare sarcină și este misiunea noastră“⁵⁹. Paradoxal, morala individualistă a lui Guyau, „fără obligație, nici sancțiune“, se considera o morală a solidarității al cărei precept fundamental trebuia să fie: „tu poți, deci ai datoria“. Cu mult adevăr, Alexandru Boboc apreciază că lucrarea *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* „anunță o modalitate de gândire care se va încetățeni abia în secolul la XX-lea“⁶⁰. Este desigur vorba despre această prezență obsesivă a lui „nici una, nici alta“, la gânditori ca Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir.

Adeptă a libertății totale susținute de Sartre la începutul carierei sale filosofice⁶¹, Simone de Beauvoir neagă orice ierarhie morală între situațiile umane, minînd prin această atitudine însăși manifestarea libertății reale a individului aflat în prezența Altului, viața omului nefiînd un progres, ci doar *un ciclu* între alte cicluri⁶². Pentru scriitoarea existențialistă, perspectiva reală este definită numai de *ambiguitatea raporturilor dintre indivizi*.

În aceasta rezidă, de fapt, paradoxul major al eticii existențialiste: împăcarea (sau neîmpăcarea) unei viziuni generoase asupra raporturilor umane, cu teza sartriană „infernul înseamnă ceilalți“⁶³. Această contradicție dublează pe o alta care ține de însăși structura existențialismului monist ateu: pentru a exista, omul trebuie să tindă

⁵⁷ J.-M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, F. Alcan, Paris, 1926, p. 84.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 250.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 252.

⁶⁰ ALEXANDRU BOBOC, *Istoria filosofiei contemporane*, Editura didactică și pedagogică, București, 1976, p. 121.

⁶¹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

⁶² SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, 1944.

⁶³ GENEVIÈVE GENNARI, *Simone de Beauvoir*, 1958.

necesar să fie ceea ce el nu va fi niciodată. Ceea ce înseamnă că asumarea eșecului este imperativul existenței.

Ca fenomenolog al vieții morale, Simone de Beauvoir se situează, sub raportul logicii interne a concepției ei, tot pe pozițiile nihilismului. Aceasta și explică de ce ea consideră ca *dat* al raportului moral și axiologic în societate, ambiguitatea. Apreciind că morala înseamnă triumful libertății asupra facticității, și că planul moral înseamnă adevărata depășire a sub-umanului, Simone de Beauvoir nu face totuși urcușul către o explicație determinist-științifică, ea nu reușește să dea pozitivitate concretă, istorică, valorilor pe care le apără⁶⁴.

Ambiguitatea raportului uman se exprimă, după autorea moralei ambiguității, *prin încercarea omului de a realiza negativitatea sa, contrazicând în permanență însăși mișcarea existenței*. Această poziție se consideră detașată, deopotrivă, atât de nihilism, cât și de spiritul „seriosului”, către un purism al subiectivității etice active. Ambiguitatea transpare din faptul că *fiecare este libertate, și fiecare exprimă nevoia de altul*, din faptul că „nici o soluție nu este nici mai bună nici mai rea decât alta”. Și totuși, în această convingere se vor prezenta *toate rațiunile de a acționa*.

Concepind ca posibilă ipostaza teoretică a unei „morale a ambiguității”⁶⁵, Simone de Beauvoir nu observă că printr-o astfel de opțiune ea renunță, în fond, la dimensiunea *eticului*, adică la exigența coerentă a unei teorii despre morală. Cu alte cuvinte, rămânând la ambiguitatea faptică morală, ea nu accede la filosoficul asupra moralei, la etic, ceea ce face ca fenomenologia Simonei de Beauvoir să semene intenției lui Merleau-Ponty de a statua filosoficul în câmpul „perceputului”. În limitele înțelegerii ce caracterizează morala ambiguității, esențial rămâne paradoxul care afirmă că nici o acțiune nu se poate face pentru om fără a se face în același timp contra oamenilor.

Dramatic este pentru situația istorică a existențialismului, ca filosofie a ambiguității, faptul că, pe fondul de echivocitate și ambiguitate se înalță credința, adesea sin-

⁶⁴ PIERRE DE BOISDEFFRE, *O istorie vie a literaturii franceze de azi*, Editura Univers, București, 1972.

⁶⁵ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1966.

ceră, că o perspectivă umanistă pozitivă, constructivă, ar fi posibilă. Dar „ancorarea” în social pe care o exprimă, bunăoară, lucrările *Cel de al doilea sex* și *Bătrânețea* — eseuri de vîrf ale opțiunii social-politice ale Simonei de Beauvoir — rămîne tributară aceleiași logici ambigui, care nu poate avea altă consecință inevitabilă decât eșecul, asumarea filosofică a eșecului.

Desigur, o analiză critică a condiției femeii și bătrînilor în societatea capitalistă contemporană face meritul aproape singular al scriitoarei existențialiste. Dar pe fundamentul metodologiei fenomenologice care favorizează îngustarea judecății filosofice numai în limitele subiectivității (sau ale intersubiectivității) nu este posibilă o dezlegare validă, constructivă, nici pentru problematica amplă și complexă a exploatării femeii și nici pentru aceea a bătrînului, în societatea contemporană. Premisele logice, structura „nici” a fenomenologiei existențialiste, absolutizarea „umanului” în detrimentul naturii și legității, ocolirea soluțiilor reale ale istoriei — prin care marxismul își verifică valabilitatea teoretică și practică —, purismul etic etc., au făcut ca revendicarea umanistă a demnității feminine să ia la Simone de Beauvoir chipul unei utopice reacții feministe, lipsite de o ideologie unitară⁶⁶, lipsite de studiul științific al legăturilor legice sociale, în condițiile concrete ale existenței unui sistem mondial al socialismului.

Incontestabil, este prezentă la Simone de Beauvoir o pasiune generoasă, umanistă, exprimată nu numai de proza ei diversă, ci și de luările de atitudine politică. Dar peste tot, intenția este frustrată de realizare, aspirația sinceră de deficiență explicației. A crede că singură o morală individualistă ajunge pentru salvarea istorică a individului, este de multă vreme o credință vană. Cultul particularului și al „concretului” ambiguu al existenței individuale, devine expresia ratată a negării oricărei *mijlociri*, a oricărui sistem de gîndire și de acțiune.

Mitologiei universalului, instaurată de tradiția hegeliană, i se substituie o mitologie a individualului subiectiv. Speranța scriitoarei că „existențialismul nu propune nici o evaziune”, devine echivalentul unei demisii din fața

⁶⁶ Vezi Simone de Beauvoir et la lutte des femmes, în revista „L'Arc”, nr. 61, 1975.

creației colective a istoriei⁶⁷. Se poate vorbi mai degrabă despre prezența unei inadecvări etice la complexitatea realului social, datorată atât premiselor ei logice, precum și unei receptări eronate a factorului social-politic și a marxismului⁶⁸. „Etica“ Simonei de Beauvoir s-a conjugat și cu o fantastică *oroare de natură* (atât de natura femininului cât și de natura vârstei bătrâne), probînd nostalgia unei *reciprocități* umane, dincolo de deosebiri sociale și naturale, într-o permanentă luptă pentru demistificare și demitizare, pentru divulgarea alienării umane. Reușitele incontestabile ale cugetătoarei existențialiste s-au întrerupt mai cu seamă în latura critică a operei sale, căci în latura perspectivelor și a soluțiilor, opțiunea ei pentru fenomenologie și pentru problematica existențialismului laic nu a luminat decît în aria estetică a demersului literar.

Analiza noastră, departe de a fixa doar coordonatele comune, și de a divulga mulțimea deosebiriilor dintre două opere reprezentative ale gândirii nemarxiste contemporane, decide să rămînă de domeniul aproximării critice, în fața unei filosofii căreia sensul umanului i se propune într-o perpetuă constituire și amînare.

⁶⁷ Vezi cap. VI și VII ale acestei lucrări.

⁶⁸ Vezi SIMONE DE BEAUVOIR, *La Force de l'Age*, Gallimard, Paris, 1960, și *La Force de choses*, Gallimard, Paris, 1963.

Partea întâi

ONTOLOGIA FENOMENOLOGICĂ A RAȚIONALITĂȚII SENSIBILULUI

„Neutralitatea“ ontologică a comportamentului uman

1. „Sincretismul“ ca formă de prezență a corpului în lume

Rar străduință mai înverșunată și mai nostalgică de a spulbera dualismele în filosofie ca efortul întins, devreme întrerupt, al gânditorului fenomenolog Maurice Merleau-Ponty¹. Ușor integrabilă unei tradiții care s-a ilustrat prin Maine de Biran, Ravaisson sau Bergson, meditația filosofică a lui Merleau-Ponty își dobândește adevăratele contururi numai prin devenirea fenomenologică a inspirației carteziene. Noul *cogito* la care accede reflexia trebuie să fie o imediatitate care-și dezvăluie ordinea structurală numai luminilor unei viziuni moniste, unei comprehensiuni pentru care inserția noastră în ființă, conaturalitatea omului și a lumii, este principial anterioară oricărei distincții — este imbricație sau *ambiguitate*.

Fundamental opusă filosofiei unei conștiințe-neant, imaginată de ontologia unui Jean-Paul Sartre, fenomenologia lui Maurice Merleau-Ponty a evoluat pe două căi aparent divergente care se adună, însă, sub aceeași intuiție

¹ Maurice Merleau-Ponty s-a născut la 14 martie 1908, în localitatea Rochefort-sur-mer (Charente-Maritime). A studiat la Școala Normală Superioară, apoi și-a luat agregatul în filosofie și doctoratul în litere. Între 1931 și 1945 a predat la liceele din Beauvais, Chartres și Paris (Carnot și Condorcet). A fost profesor de filosofie la facultatea de litere din Lyon (1945—1949) și la Sorbona. În 1952, a fost numit titular la catedra de filosofie la Collège de France unde a succedat lui Louis Lavelle. Împreună cu Sartre, Simone de Beauvoir și Raymond Aron a fost unul dintre fondatorii revistei „Les Temps modernes“. În 1953 a părăsit comitetul de redacție al acestei reviste. A murit la Paris, la 3 mai 1961. Opere principale: *Structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception*, *Humanisme et terreur*, *Sens et non-sens*, *Eloge de la philosophie*, *Les Aventures de la dialectique*, *Signes*, *Le Visible et l'Invisible*.

primară: pe de o parte prin credința folosirii cât mai fidele a distincțiilor husserliene, pe de alta, prin tentația prelungirii și dezvoltării sferei „negînditului“, a conului de umbră bănuț, a tăcerii care vorbește în variatele și contradictoriile interogații ale maestrului metodei fenomenologice.

Merleau-Ponty este socotit pe bună dreptate, poate, cel mai autentic dintre fenomenologii care se originează la Husserl, deoarece, pornind dintr-o instanță aflată „dincoace“ de distincția tradițională dintre conștiință și lume, el își deschide interogația de pe terenul „ființei-în-lume“, cum i-a zis Heidegger, din cîmpul acelei inserții originare a omului, căreia Husserl i-a fixat rotunjimile în imanența monismului intențional al relației „*ego cogito cogitata qua cogitata*“. Demersul lui Merleau-Ponty înscrie, din capul locului, o viziune a „prezenței“, opusă filosofiei sartriene clădită pe o „dialectică“ a negației, pe o fenomenologie a absenței și a temporalizării conștiinței.

„Prezența“ este o temă generală a fenomenologiei, dar Merleau-Ponty vizează într-o manieră specifică și privilegiază ambiguitatea originară a „raportului“ om-lume, ființa întregesută a omului cu lumea. Cu toate analogiile care s-au făcut, și se pot face, între concepția lui Merleau-Ponty și filosofia hegeliană, la gînditorul francez nu este vorba atît de reeditarea conjuncției moniste materie-spirit, într-o ființă spirituală obiectivă cît, mai cu seamă, de o preeminență a corporeității, a corpului uman în limitele lumii, idee mai degrabă de inspirație bergsoniană² dar cu un vizibil accent antropologic.

Prețuirea corporeității nu exprimă nicidecum în cazul lui Merleau-Ponty, o apropiere de materialism în general și de materialismul dialectic în particular, întrucît acea „deschidere“ a corpului în fața lumii, pe care o cultivă filosofia ambiguității, intenționează o dizolvare a opoziției dintre materialism și idealism, într-o neutralitate ontologică *sui-generis*. Fenomenologul ambiguității avea să exprime această întîietate a corpului, a „cărni“, folosind ca motto la una din ultimele sale scrieri³ cuvîntul lui Cézanne:

² J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. 4, Flammarion, Paris, 1966, pp. 504—605.

³ M. MERLEAU-PONTY, *L'Oeil et L'esprit*, în rev. „Art de France“, Paris, 1961.

„Ceea ce încerc să vă traduc este mult mai misterios, se întrepătrunde cu rădăcinile înseși ale ființei, cu sursa impalpabilă a senzațiilor“ (după J. Gasquet, *Cézanne*).

Dacă Jean-Paul Sartre a ajuns, folosind procedeul fenomenologic al reducăiei, la o conștiință nudă și perfect translucidă echivalentă unui neant transcendențial, Merleau-Ponty „concepe radicalitatea reducăiei într-o mișcare exact inversă“⁴ constituind mijlocul de a lua cunoștință asupra raportului nostru indestructibil cu lumea, de a face să apară această lume la conștiință, „prezența ei inalienabilă“⁵, căci fără a ne găsi vreodată suspendați în neant — remarcă fenomenologul — noi sîntem întotdeauna în plin și în ființă⁶. Există un fond de *permanentă prezență* pe care se manifestă orice întreprindere umană. Aceasta este lumea.

Pentru Merleau-Ponty existența omului nu se reduce la conștiința pe care el o are despre această existență. În expresia *cogito ergo sum*, a lui Descartes, el sesizează un raport invers: nu *eu gîndesc* conține pe *eu sînt*, ci conștiința este reintegrată existenței. Această existență este „ambiguitate“ întrucît „eu sînt la mine fiind în lume“. Cogito-ul trebuie să mă descopere mereu în situație, angajat într-o situație istorică totală și echivocă. „*Niciodată eu nu sînt lucru și niciodată conștiință nudă*“⁷.

Instanța care sprijină edificiul filosofic al lui Merleau-Ponty este un *ireflectat*, „lumea“. Aceasta reprezintă punctul de plecare, precum și „veritabilul transcendențial“ la care ajunge reflexia radicală, adică reducăia fenomenologică. Acest *ireflectat* este lumea percepției, lumea percepută, lumea totodată „naturală și socială“.

Negarea primordialității conștiinței, în profitul „lumii“, nu-l trimite automat pe Merleau-Ponty în tabăra materialismului, ci reprezintă un, artificiu ontologic, prin care suspectarea disjuncției dintre materie și conștiință acoperă, cu bună știință, exagerarea rolului relației perceptive. Acest nou fel de opțiune în materie de filosofie: *nici conștiință, înțeleasă ca un în-sine ideal sau ca un neant*

⁴ P. THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty*, ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1966, p. 103.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1966, p. 1.

⁶ *Ibidem*, p. 516.

⁷ *Ibidem*, p. 517.

fenomenologic transcendentă, dar *nici* ca un în-sine material, independent și exterior conștiinței, se orientează către „dialectica” unui *sincretism* original, chipurile, mai adecvat situației noastre reale în lume, pe dubla coordonată a ființei și conștiinței. „Noi sintem amestecați cu lumea și cu ceilalți într-o confuzie inextricabilă”⁸.

Parafrazînd celebrul aforism al lui Heraclit, interpretul André Robinet⁹ releva că gîndirea nu se poate scîldea, ea însăși, de două ori în aceleași ape. Filosofia lui Merleau-Ponty a urmat cursul dramatic al unei interogații întinse, neîncheierea ei consumîndu-se într-un efort care, la întîia vedere, nu ar voi să îndreptățească *nici* *întregul ființei*, dar *nici* *omul*.

Fenomenologul francez a plecat în periplul său de la intuiția unui *sincretism original* pe care ni-l dezvăluie această expresie a existenței care este *comportamentul*. Întîia sa lucrare de proporții, *Structura comportamentului*, apărută în anul 1941, nu este, după opinia lui Alphonse de Waelhens¹⁰, atît încercarea de a evidenția insuficiența răspunsurilor pe care le aduce psihologia de laborator problemei comportamentului, cît mai cu seamă stăruința de a infirma concepțiile behavioristă, gestaltistă și pavlovistă, prin mijlocirea materialului adunat de înseși aceste teorii.

Structura comportamentului se plasează, deci, la nivelul experienței științifice străduindu-se să dovedească faptul că această experiență (ansamblul de fapte care puse în lumină de investigația științifică reprezintă *comportamentul*) nu este *comprehensibilă în perspectivele ontologice pe care știința le adoptă în mod spontan*. Comportamentul poate fi corect înțeles — arată Merleau-Ponty — numai odată cu respingerea dublă a ipotezei unui *comportament* lucru și a ipotezei unui *comportament* manifestare a unui *spirit pur*. Alphonse de Waelhens avea dreptate să susțină că teza *Structurii comportamentului* rămîne subordonată aceleia din *Fenomenologia percepției*, orientată

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 518.

⁹ ANDRÉ ROBINET, *Merleau-Ponty*, P.U.F., Paris, 1963, p. 5.

¹⁰ A. DE WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté*, prefată la *La Structure du comportement*, par M. Merleau-Ponty, P.U.F., 1966, p. XII-XIV.

către descrierea experienței naturale și ingenue¹¹. „*Toată știința se instalează în orizonturile deschise de percepție*”¹².

După cum a subliniat consecvent în nenumărate rînduri, autorul *Structurii comportamentului* socotea necesară odată cu apariția noilor teorii științifice ale secolului nostru, *schimbarea punctului de vedere al ontologiei implicite a savantului*. Divorțul pe care el credea a-l fi descoperit între teoriile respective și filosofia spontană¹³ a omului de știință, ar fi trebuit rezolvat printr-o opțiune deschisă către filosofia spre care evolua însăși gîndirea sa: o fenomenologie a fenomenologiei fundată în percepție. „*Toate științele se plasează într-o lume «completă» și reală, fără a-și da seama că în privința acestei lumi experiența perceptivă este constituantă*”¹⁴.

Ar putea fi formulată întrebarea: de ce acordă Merleau-Ponty atîta importanță noțiunii de comportament încă de la începutul analizei sale? Răspunsul ni-l dă chiar *Introducerea* la lucrarea sa *Structura comportamentului*: „Această noțiune ne pare importantă pentru că, luată în ea însăși, ea este neutră în privința distincțiilor clasice dintre «psihic» și «fiziologic» și poate deci să ne dea ocazia de a le defini din nou”¹⁵.

Ceea ce reproșează Merleau-Ponty psihologiei behavioriste, și mai cu seamă teoriei pavlovienne a reflexelor, fără a face o distincție riguroasă a celor două concepții, este recursul acestora la gîndirea cauzală și la „interpretarea atomistă”¹⁶. Singurul lucru pe care filosoful francez îl consideră demn de apreciat la behavioristul Watson, de exemplu, este intuirea comportamentului uman ca „dezbateră” și ca „explicație” permanentă cu o lume fizică și socială.

Sesizat din interior comportamentul se relevă încărcat cu o *intenție* și cu un *sens*¹⁷. Formele globale ale compor-

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 240.

¹³ Vezi analogic L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée de savants*, 1967.

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, Gallimard, Paris, 1949, p. 235.

¹⁵ *Ibidem*, p. 2.

¹⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1960, pp. 2—3, nota.

¹⁷ *Ibidem*, p. 5.

tamentului, la nivelul reflexului, nu sînt legate de nici unul dintre materialele particulare care compun ansamblul reacției vitale delimitate: stimul, loc de excitație, circuit reflex, reacție. „În organism deci — scria Merleau-Ponty — noi vom avea de căutat ceea ce face dintr-un stimul complex altceva decît suma părților sale”¹⁸. Reflexul nu poate fi admis decît doar ca „efect al unei disociații patologice”, sau ca „activitate de lux, tardivă în ontogeneză ca și în filogeneză”, care nu poate fi element „constituant al comportamentului animal decît printr-o iluzie antropomorfă”. „Ceea ce este primar, cronologic, în comportament ca și în percepție, nu este nici un mozaic de părți exterioare, nici unitatea precisă care face posibilă analiza, ci este cum s-a spus adesea, sincretismul”¹⁹.

Merleau-Ponty acceptă existența reflexului, împotriva teoriei lui Sherrington, dar pentru el, reflexul este un caz foarte particular de conduită, observabilă în condiții determinate, „el nu este obiectul principal al fiziologiei, nu grație lui se poate înțelege restul”. Obiectul biologiei rămîne, deci, o „structură indecompozabilă de comportamente”²⁰. Obiectul științei viului constă în a dezvălui ce anume face să fie viu acest obiect, și nu în a imagina o suprapunere a reflexelor combinate, sau de a ne refugia în „supraproducția unei forțe vitale”.

Teoria psihologică a *formei* (Gestalt) i s-a revelat lui Merleau-Ponty capabilă să deschidă calea explicației adevărate, evitînd pe plan filosofic căderea în „antinomiile clasice” dintre conștiință și materie, dintre suflet și corp. Interpretarea metodologică a „formei” ca *structură* avînd un *sens*, al cărui statut rămîne de determinat, „permitea” în perspectiva neutralistă împărtășită de Merleau-Ponty, să se progreseze în înțelegerea *viului*. „Structura” trebuia să implice, totodată, și subiect și obiect, și prezență și vedere, și ceea ce este „mecanic” în funcțiile inferioare și ceea ce este „intențional” în funcțiile superioare²¹.

În intenția lui Merleau-Ponty, *forma* astfel interpretată nu trebuia să fie identificată cu un *absolut* (idee sau atom, considerată deci în sine), și nici cu un *abstract*. Ea trebuia

¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 47—48 și nota.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ ANDRÉ ROBINET, *op. cit.*, p. 7.

să furnizeze numai modelul descriptiv al fenomenologiei viului, exprimînd diferitele genuri ale ființei, condiția *a priori* a exercițiului comportamentului.

Noțiunea de structură subordonează la filosoful fenomenolog pe cea de semnificație, deoarece o completează pe aceasta printr-un *sens* care nu depinde de semnificant, ci se găsește „deja” în mixtura fundamentală a *trăitului*. Merleau-Ponty își argumentează teza menționînd că, de pildă, boala nu privește direct conținutul comportamentului, ci „structura” sa, prin urmare ea nu este ceva care *se observă*, ci mai curînd ceva care *se înțelege*. Conduita bolnavului nu poate fi dedusă din conduita normalului, prin simpla sustragere a părților, ci „ea reprezintă o alterare *calitativă*”. Comportamentul capătă o nouă semnificație astfel, nu prin relația de la cauză la efect, ci mai curînd „prin relația logică de la principiu la consecință sau de la semnificație la semn”²².

Conștient de faptul că funcționarea psihicului nu poate fi niciodată indiferentă față de substratul fiziologic care o condiționează, fenomenologul comportamentului stăruia asupra caracterului exclusiv acceptabil al unei „concepții mixte a localizărilor și o concepție funcțională a paralelismului” dintre psihic și fiziologic. Cu toate acestea, atunci cînd este vorba despre comportamentele superioare, nu se poate în nici un chip susține — insistă Merleau-Ponty — că ele sînt „conținute” în creier.

Inferînd cu mijloacele argumentării fenomenologice, Merleau-Ponty susține că dacă se înțelege prin *spațiu* o multiplicitate de părți exterioare unele altora, aceste părți nu vor fi în spațiu. „Noi putem întotdeauna să considerăm creierul într-un spațiu definit, prin exterioritatea mutuală a părților omogene. Dar trebuie știut că *realitatea fiziologică a creierului nu este reprezentabilă în acest spațiu* (s.n. — T.G.). O leziune în regiunea centrală a scoarței produce efectele observate nu prin aceea că ea distruge cutare sau cutare celule, cutare sau cutare conexiuni, ci prin faptul că ea compromite cutare tip de funcționare sau cutare tip de conduită”²³.

²² M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 70.

²³ *Ibidem*, p. 80.

Este incontestabilă valoarea distincției filosofului atîta vreme cît prin *structură* el nu caută să introducă ființa unei realități (fie și sincretice, nu numai cu valoare descriptivă) pe care s-o considere a-spațială și a-temporală. Ca și la alți fenomenologi, la Merleau-Ponty putem urmări un subterfugiu logic pe care l-am putea numi al *distincției potențate sau continuate*, favorizat de procedeul descrierii fenomenologice, și care este esențial implicat de ontologia acelei „mixturi” originare, indiscernabile pe care Husserl a numit-o *Lebenswelt* (lume a vieții). Aparent, pentru cel care admite ca principiu și origine ambiguitatea existențială, orice contradicție este întemeiată în acest cadru de referințe și, astfel, este îndepărtată posibilitatea oricărei critici, fundamentată pe alte premise decît cele ale fenomenologiei. Situarea în contradicție este ea însăși un indiciu asupra valențelor unui gînd filosofic. Altfel spus, urmărirea rezolvării de detaliu a întrebărilor ce și le adresează o astfel de filosofie, punerea lor în lumină, poate și trebuie să fie revelatoare asupra valabilității intuiției ei originare. În ce privește actul metafizic de a privilegia o relație ca „sincretismul” comportamental reprezintă străduința introducerii unei pretinse dialectici care, în același timp, cu știință sau fără știință, ignorează obiectivitatea disjunției, linia de despărțire a apelor dintre ființă (materie) și conștiință, *deosebirea* ontic-ontologică funciară.

Analiza structurii conduitei dă cîștig de cauză, la Merleau-Ponty, acelei „stări de echilibru total” care are drept caracter intrinsec „forma”. Astfel, ceea ce este perceput nu poate fi explicat prin procese fiziologice, ci „prin perceptul însuși”, întrucît fiziologia „nu ar putea fi gîndită complet fără împrumut de la psihologie”²⁴, conchide subtil fenomenologul francez.

2. „Raportul de sens” și formele comportamentului

Întemeiat pe valoroasele cercetări ale lui Buytendijk asupra diferențelor esențiale ale funcțiunilor psihice, la om și la animale, Merleau-Ponty admite un „apriori sen-

²⁴ *Ibidem*, p. 102.

zori-motor” și „categorii practice” distincte de la o specie la alta, procesele de structură stabilind un „raport de sens” între situație și răspuns. Astfel, în schema stimul-răspuns intervin, după concepția lui Merleau-Ponty, nu atît „proprietățile materiale ale stimulilor, ci *proprietățile formale ale situației* (s.n.—T.G.)”²⁵. În această optică, un stimul devine reflexogen nu ca realitate fizică individuală, ci întotdeauna ca *structură*. De aceea nu există, și nu se poate vorbi despre comportamente elementare și despre comportamente complexe, ci despre „*forme sincretice*”, „*forme amovibile*” și „*forme simbolice*”.

Înțeles ca structură, comportamentul nu-și găsește loc, susține Merleau-Ponty, *nici* în ordinea „în-sine-lui”, *nici* în cea a „pentru-sine-lui”, după distincția unui Sartre, pentru că el „nu se desfășoară în timpul și în spațiul obiectiv (s.n.—T.G.)”, ca o serie de evenimente fizice²⁶, ci devine proiecția în afara organismului „a unei *posibilități* care îi este interioară”. Totodată, conform aceleiași explicații, nu ne-ar servi la nimic să spunem despre comportament că „este conștient” și că el ne revelează, ca revers al său, o ființă pentru sine ascunsă în spatele corpului vizibil. „Gesturile comportamentului, intențiile pe care le trasează în spațiu în jurul animalului, nu vizează lumea adevărată sau ființa pură, ci ființa-pentru-animal, adică un anumit mediu caracteristic al speciei, ele nu lasă să transpară o conștiință, adică o ființă a cărei întreagă esență este de a cunoaște, ci o anumită manieră de a trata lumea, de „a fi în lume” sau „de a exista”²⁷.

Consecvent gîndului său dintîi care trădează multă fidelitate față de ontologia heideggeriană, Merleau-Ponty conchide că „în experiența comportamentelor eu depășesc efectiv alternativa dintre pentru-sine și în-sine” și că „structura comportamentului așa cum ea se oferă experienței perceptive, nu este *nici lucru nici conștiință* (s.n.—T.G.) și tocmai aceasta o face opacă pentru inteligență”²⁸.

Această teză constituie obsesia principală a filosofiei lui Merleau-Ponty, iar restul argumentelor, după cum

²⁵ *Ibidem*, p. 113.

²⁶ *Ibidem*, p. 136.

²⁷ *Ibidem*, p. 136.

²⁸ *Ibidem*, p. 137.

recunoaște însuși gânditorul, nu are altă menire decît de a ne impune prestanța ei ontologică. Fără a fi considerat *lucru*, comportamentul nu este, cu atît mai mult, o *idee*. „Noi am găsit deci cu noțiunea de «formă» *mijlocul de a evita antitezele clasice* (s.n.—T.G.)”²⁹. Insuși acest fapt face ca noțiunea de „formă” să fie „ambiguă”, deoarece comportamentul nu este nici un *efect*, în sensul cauzalității generatoare, și nu poate fi interpretat nici în sensul raportului de la *funcție* la variabilă.

Merleau-Ponty avea convingerea că prin introducerea noțiunii de „formă” a ajuns la „o soluție cu adevărat nouă”³⁰, întrucît *forma* este aplicabilă atît la *ordinea fizică*, la *ordinea vitalului*, precum și la *ordinea umanului*, integrîndu-le pe acestea ca pe *trei tipuri de structuri* și, în acest fel, „depășind antinomiile materialismului și spiritualismului, materialismului și vitalismului”. Categoriile care fac materia, viața și spiritul să *participe inegal* la natura formei sînt: cantitatea, ordinea, valoarea și semnificația, subliniază fenomenologul.

Materia, viața și spiritul reprezintă „trei ordine de semnificații” iar *forma*, fără să însemne un „element al lumii”, este o „limită către care tinde cunoașterea fizică”, după cum se exprima fizicianul Louis de Broglie de la care se inspiră, în mare măsură, Merleau-Ponty în descrierile sale fenomenologice din *Structura comportamentului*.

Formele nu există *deja* într-un univers fizic, și nu sîrvesc nicidecum ca fundament ontologic și cognitiv structurilor perceptive. „Adevărul este că plecînd din anumite structuri perceptive privilegiate, știința a căutat să construiască imaginea unei lumi fizice absolute”³¹. Introducerea acestor structuri perceptive în știința modernă, argumentează Merleau-Ponty, nu revelează nicidecum într-o *lume fizică în sine* formele vieții și ale spiritului, ci demonstrează numai că „universul naturalismului n-a putut să se închidă asupra lui însuși și că percepția nu este un eveniment al naturii”³².

²⁹ *Ibidem*, p. 138.

³⁰ *Ibidem*, p. 141.

³¹ *Ibidem*, p. 156.

³² *Ibidem*, p. 157.

Între cele trei ordine ale unei integralități așa cum o concepe fenomenologul, destul de devreme aflat sub zodia metodologiei structurale și a formei, sînt operate distincții valoroase adesea în măsură să deschidă o perspectivă nouă. Organismul, de pildă, nu este în viziunea lui Merleau-Ponty atît o realitate substanțială, cît una *structurală*. Pe acest plan, el se deosebește de sistemele fizicii moderne, unde unitățile de comportament indivizibile rămîn date opace, în vreme ce în biologie acestea devin „mijlocul unui nou gen de inteliecție”. Structura corpului, la om, este legată de capacitatea de acțiune, este o expresie a caracterului. *Dacă unitatea sistemelor fizice este o unitate de corelație, unitatea organismelor este o unitate de semnificație. La organism coordonarea prin legi este completată de coordonarea prin sens*³³.

Merleau-Ponty critică eforturile intelectualismului și ale mecanicismului de a retrage „percepției organismului orice determinare originală”. El caută să convingă că în psihologie și în biologie, „aprehensiunea structurilor trebuie să fie recunoscută ca *un gen de știință ireductibilă la comprehensiunea legilor* (s.n.—T.G.)”³⁴. Percepția unui corp viu, sau cum îl va numi filosoful, „corp fenomenal”, nu este un mozaic de senzații vizuale și tactile oarecare, asociate cu experiența interioară a dorințelor și emoțiilor etc., de la care și-ar primi semnificația vitală. „Copilul înțelege sensul vesel al surîsului cu mult timp înainte de a fi văzut propriul său surîs, de asemenea, *ceea ce este viu este cunoscut cu multă vreme înaintea neorganicului* — ceea ce este exprimat de obicei destul de rău, vorbindu-se despre un animism copilăresc — și *este un anacronism să se considere percepția viului ca secundară*”³⁵.

Fidelul interpret al fenomenologiei lui Merleau-Ponty, care este Claude Lefort, era deplin întemeiat să afirme că noțiunea, și înțelesul acordat structurii, nu deveneau fecunde în ochii filosofului corporeității „decît pentru că implicau o descentrare a cîmpului oricărei experiențe, că, făcînd să apară o profunzime și diferențieri ireductibile, ruinau efectul de oglindă prin care subiectul își dădea

³³ *Ibidem*, pp. 168—169.

³⁴ *Ibidem*, p. 169.

³⁵ *Ibidem*, pp. 169—170.

orice lucru drept corelat al activității sale³⁶. Merleau-Ponty ataca astfel statutul semnificației, în cadrul filosofii consacrate problematicii *conștiinței*, opunându-se totodată „vicleniilor obiectivismului” și iluziilor adecvării dintre reprezentare și ființă.

Pentru Merleau-Ponty este un adevăr de la sine înțeles că aprehensiunea unor asemenea structuri nu este „nici completă, nici exactă în percepția comună și că, atunci când se vorbește despre o intuiție care le sesizează, nu se înțelege că această intuiție ar fi înăscută”. Dacă poate fi admis un *a priori*, acesta nu este înăscut sau primitiv, și dacă cunoașterea începe cu experiența, ea manifestă legi și o necesitate care nu vin din experiență.

Pe de altă parte, deoarece psihologia stabilește cu certitudine prioritatea cronologică și transcendentă a percepției de altul, în raport cu percepția obiectelor în sensul pe care îl dau științele naturii acestui fapt, Merleau-Ponty apreciază că filosofia contemporană ar tinde realmente către o *noțiune a conștiinței actuale*, percepția constituind acel moment al „dialecticii vii” a unui subiect concret prin care ea participă la structura globală a acestuia, și are ca obiectiv primar nu „solidul neorganizat”, ci „acțiunile altor subiecți umani”³⁷.

În această explicație este intenționată o dialectică a mediului și a acțiunii, din care filosoful refuză decis orice relație cauzală. Pentru el „conștiința nu este comparabilă cu o materie plastică ce ar primi din afară structurile sale privilegiate prin acțiunea unei cauzalități sociologice sau fiziologice”³⁸. Lumea umană, de exemplu, capătă o importanță privilegiată în conștiința copilului, nu atât pentru că ea *există* în jurul lui, ci mai ales pentru că el este în stare să găsească în actele și în obiectele umane o *intenție* despre care ele, actele și obiectele, *reprezintă o mărturie vizibilă*.

Odată cu aceste distincții, care vor să impună dubla și egală participare, la relația ontologică, a individului și a lumii, Merleau-Ponty nu admite ineditatea, caracterul înăscut al structurilor, după cum nu neagă influența me-

diului asupra formării spirituale. Numai că, pentru el, relația va fi identică percepției, accentuându-i treptat coordonatele și valoarea. Fenomenologul va ignora deliberat elementele *relației* (materie și conștiință), fără care în chip obiectiv și necesar nici nu mai poate fi vorba cu ade-vărat de o relație, ci de o „lume” care, într-un chip nou, impune același primat fenomenologic al subiectivității transcendente. Este de așteptat ca această edificare argumentativă să nu poată deveni un model al coerenței logice, ba, dimpotrivă, ea va deveni în final o teorie ambiguă a ambiguității. Această distincție de esență, la care vom apela repetat, și care justifică multiple planuri ale analizei, nu are rostul să anuleze remarcabilele contribuții de detaliu ale descrierilor fenomenologice asupra raportului dintre om și lume, la nivelul percepției, așa cum ni le dă lucrarea *Structura comportamentului*.

Merleau-Ponty statuează de la începutul demersului său ontologic, *indiciul existențial în aspectul fenomenal al perceputului*, deoarece el este acela care *pare real*. Dialectica umană nu se epuizează în limitele conștiinței trăite și nici măcar în faptul că omul creează o natură secundă, economică, socială sau culturală. Esența dialecticii umane rezidă în „capacitatea de a se orienta prin raport cu posibilul, cu mediul, și nu prin raport cu un mediu limitat”. Dialectica umană este, în acest sens, ambiguă — susține Merleau-Ponty — „ea se manifestă mai întâi prin structurile sociale sau culturale pe care ea le face să apară și în care ea se închide. Dar obiectele sale de folosință și obiectele sale culturale nu ar fi ceea ce ele sînt, dacă activitatea care le face să apară nu ar avea de asemenea drept sens de a le nega și de a le depăși. Corelativ, percepția care ne-a apărut pînă aici ca inserția conștiinței într-un leagăn de instituții și în cercul strîmt al «mediilor» umane, poate deveni, în particular prin artă, percepția unui «univers»”³⁹. Cunoașterea unui univers este însă prefigurată în *percepția trăită*, la fel cum negația tuturor mediilor este prefigurată în travaliul care le creează.

La capătul acestei valorizări a percepției și a perceputului, Merleau-Ponty apreciază ca artificială, sau operantă doar la nivelul patologicului, distincția dintre psihic și

³⁶ CLAUDE LEFORT, *Merleau-Ponty: une pensée au-delà de la pensée* în „Le Monde”, 18 april, 1970, p. 5.

³⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 179.

³⁸ *Ibidem*, pp. 183—184.

³⁹ *Ibidem*, p. 190.

somatic, distincție capabilă însă de a servi cunoașterii „omului normal sau integrat“⁴⁰. Nu este vorba, deci, cum se spune în mod curent, de două ordine de fapte, exterioare unul altuia, ci de două tipuri de raporturi, din care „al doilea integrează pe primul“. Omul nu poate fi niciodată un animal: „viața sa este întotdeauna mai mult sau mai puțin integrată decât aceea a unui animal. Dar dacă preinsele instincte ale omului nu există separat de dialectica spirituală, corelativ, această dialectică nu se concepe în afara situațiilor concrete în care ea se încarnează. Nu se acționează cu spiritul singur. Spiritul nu este nimic, sau este o transformare reală și nu ideală a omului (s.n. — T.G.). Pentru că el nu este un nou fel de a fi, ci o nouă formă de unitate, el nu poate să se întemeieze în el însuși“⁴¹.

Aparent, această înțelegere se apropie de interpretarea materialist-dialectică, dar precizările făcute de fenomenologul comportamentului nu îngăduie concluzii de acest gen, căci monismul lui Merleau-Ponty este o exacerbare antropologistă, un alt fel de subiectivism. Începând din momentul în care „comportamentul este luat «în unitatea sa» și în sensul său uman, nu mai avem de-a face cu o realitate materială și de altfel, mai mult, nici cu o realitate psihică, ci cu un ansamblu semnificativ sau cu o structură care nu aparține la propriu *nici lumii exterioare, nici vieții interioare* (s.n. — T.G.). Realismul în general este acela care va trebui pus în cauză“⁴².

Nici că se putea exprima mai limpede prezența filosofică a structurii logice „nici“, structură în stare să propulseze ontologia unei fuziuni „neutre“, aflată departe atât de dualismul clasic, dar și de sinteza dialectică. Așa cum am relevat, uzitarea fenomenologică a functorului logic „nici“ ca mod al legăturii esențiale a entităților filosofice, pare să exprime, structural, una dintre ultimele posibilități formale în aria construcțiilor metafizice, tentate spre o inopțiune în fața direcțiilor filosofice fundamentale: materialismul și idealismul, oricâte forme concrete ar îmbrăca acestea. Dintr-un punct de vedere istorico-filosofic, avem de-a face cu o tentație către neutralitate ontologică,

⁴⁰ Ibidem, p. 195.

⁴¹ Ibidem, p. 196.

⁴² Ibidem, p. 197.

deci către o imposibilitate filosofică. În această direcție, este foarte important să fie urmărite implicațiile metodologice și perspectiva „soluțiilor“ pe care le poate genera o premisă logică deosebită de *conjuncția* dialecticii hegeliene, și care este totuși o contradicție reală. Semnificativ este, totodată, și faptul că pe baza acestui functor, „nici“, au fost create logici speciale, cum sînt cele ale lui Peirce, Sheffer și Nicod⁴³. Însă, paradoxal, între unificarea pe care o înfăptuiește acest functor în logică, și folosirile lui filosofice, se deschide perspectiva unei rupturi ca între ordine și entropie, în sensul că filosofii fenomenologice, filosofii lui „nici“ proliferază malign, îndepărtîndu-se de distincție și făcînd loc indefinitului sau ambiguității.

Mikel Dufrenne, gînditorul care s-a inspirat cel mai direct din filosofia lui Merleau-Ponty, suspecta el însuși de „periculoasă“ analogia cu relația dintre organism și mediu, în „conceperea percepției ca un mod al comportamentului“, deoarece, luîndu-se în considerație numai prezența corpului propriu, se ignorează realitatea în-sine la care trimite necesar „reprezentarea“ existentă în orice percepție⁴⁴.

Insistînd asupra *structurii* ca realitate psihologică fundamentală, Merleau-Ponty voia să facă înțeleasă, în același timp, distincția dar și unitatea sufletului și a corpului. Pentru a impune o astfel de nouă realitate, noțiunea de *formă* trebuia să ia o expresie „dialectică“ și să dobîndească o rezonanță deplin fenomenologică. „Dacă noțiunea de *Gestalt* ne permite să facem inteligibile multe fapte și este fecundă în ordinea empirică, ea trebuie să aibă adevărul fenomenologic și, gîndită pînă la capăt, ea trebuie să aducă ceva fenomenologiei“⁴⁵. Forma are capacitatea de a nutri intuiția esențelor, ea trebuie să fie deci locul joncțiunii psihologiei cu fenomenologia.

Maurice Merleau-Ponty distinge trei paliere pe care comportamentul se structurează: 1. în „forme sincretice“, prin care organismul rămîne încadrat în limitele sale

⁴³ GR. C. MOISIL, *Elemente de logică matematică și de teoria multîmilor*, București, 1968.

⁴⁴ MIKEL DUFRENNE, *Fenomenologia experienței estetice*, Ed. Meridiane, București, 1976, p. 309.

⁴⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Science de l'homme*, C.D.U., Paris, p. 37.

naturale, angajat de instincte în materialitate; 2. „forme amovibile“, la un nivel median, utilizând semnale bazate pe structuri independente de materialele folosite pentru realizarea lor; și 3. în „forme simbolice“, la nivelul superior, adică la om, unde comportamentul nu mai are doar o semnificație, ci „este el însuși semnificație“. Important pentru Merleau-Ponty este faptul că la orice nivel, forma rămâne un „mixt“, *nici carne, nici conștiință*.

O asemenea verticalitate a structurilor comportamentale își găsește rațiunea în intenția lui Merleau-Ponty de a descrie diferitele „regiuni ale experienței“ sau „ordine“ (fizică, vitală și umană). Nu odată orizontul filosofic al primelor lucrări ale fenomenologului francez, în virtutea unor asemenea descrieri, a fost caracterizat drept o *aventură în ocazionalismul lui Malebranche*⁴⁶. Într-o astfel de perspectivă, comportamentele nu sînt altceva decît niște „dialectici încarnate“ care exclud materialismul, naturalismul, animismul etc. Însăși noțiunea de „ordine“, folosită, precum și critica simultană operată la adresa noțiunii de cauză, indică opțiunea lui Merleau-Ponty către malebranchism. Malebranche a fost unul dintre cei dintîi gînditori în filosofia modernă care a susținut că înclinația noastră de a crede în evidența percepției este fundamentală, chiar dacă la inspecția reflexiei această evidență nu probează a fi infailibilă⁴⁷.

La Merleau-Ponty, „ordinea umană“, ordine simbolică, nu poate fi descrisă nicidecum ca relație de la fiziologic la psihologic, ci numai ca un „comportament“, ca un „corp“ care mijlocește între conștiință și natură. Dînd curs gîndului husserlian despre „știința efectivă“⁴⁸, anterioară și bază a oricărei teorii a științei, viziunea lui Merleau-Ponty a putut să-i apară unui Jean Hyppolite⁴⁹ de o „originalitate explozivă“ capabilă să condiționeze pozitiv evoluția filosofică a timpului nostru.

⁴⁶ ANDRÉ ROBINET, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁷ MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, VI-e Eclaircissement, ed. G. Lewis, t. III, pp. 30—32. (Cf. J. MOREAU, *L'Horizon des esprits*, P.U.F., 1960, p. 9).

⁴⁸ ED. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, 1929, p. 220.

⁴⁹ JEAN HYPPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, t. II, P.U.F., Paris, 1971, p. 686.

3. Structura logică „nici“. Trecerea la monismul percepționist

Ultimele pagini ale lucrării *Structura comportamentului* prefigurează contururile fenomenologice ale percepției, ce trebuie înțeleasă „ca un fascicul de lumină care revelează obiectele acolo unde ele sînt și manifestă prezența lor, latentă pînă atunci. Fie că eu mă percep pe mine însumi sau că eu consider un alt subiect perceptor, îmi pare că privirea «se așază» pe obiecte și le atinge la distanță, cum bine o exprimă cuvîntul latin «lumina» pentru a desemna privirea”⁵⁰. Acest fel de conștiință ne favorizează cunoașterea lucrului prin „profile“; pentru ea nu se confundă „niciodată lucrul cu maniera în care el ne apare, și tocmai pentru că ea nu face această confuzie, ea gîndește să atingă lucrul însuși, și nu un oarecare dublu intern, o oarecare reproducere subiectivă. Ea nu imaginează că corpul sau că «reprezentări» mentale ar fi ca un ecran între ea însăși și realitate. Perceptul este sesizat de o manieră indivizibilă ca «în sine», adică drept înzestrat cu un interior pe care eu n-aș sfîrși niciodată să-l explorez, și ca «pentru mine», înțelegîndu-l ca dat în persoană prin aspectele sale momentane”⁵¹.

După cum aprecia Jean Hyppolite, gîndirea lui Merleau-Ponty probează, pe tot parcursul ei, tensiunea la care conduce revelarea „unei lumi sălbatice și a unui spirit sălbatic“, constituind o adevărată umbră pentru gîndirea rațională și pe care, totuși, această gîndire rațională trebuie să le recupereze⁵².

Trebuie relevat încă din *Structura comportamentului* subterfugiul kantian la care apelează Merleau-Ponty, și care reprezintă, în esență, intuiția sa de bază asupra ontologiei percepției: „percepția punctului zero se află în punctul zero“, ceea ce îl îndreptățește pe Mikel Dufrenne să susțină că, pe această cale, se operează o reconciliere

⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 201.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *Philosophe et son ombre*, în *Signes*, p. 227.

în subiectivitate, a subiectului și obiectului, o identificare între „corpul propriu” și „corpul obiect”⁵³.

Teza kantiană asupra căreia, s-a spus, nu s-a reflectat în suficientă măsură, i s-a relevat și istoricului contemporan al filosofiei Jean Wahl, ca una dintre tezele filosofice în măsură să însemne o revoluție în gândirea contemporană. În fond, la Merleau-Ponty se operează o identificare *sui generis*, cu mijloace mai suple decât în pozitivismul empirist, între planul existenței și planul conștiinței, „perceptul” fiind singura realitate în care conștiință și lume rămân indiscernabile.

Singura deschidere pe care fenomenologia o permite, între astfel de margini, este raportul socotit *paradoxal* de la „aspecte” la „lucru” și de la „manifestări” la „ceea ce se manifestă prin ele și dincolo de ele”⁵⁴. Acest raport este considerat „original”, întemeind într-o manieră specifică „o conștiință de realitate”. În experiența naivă „lucrurile” sînt evidente ca „ființe perceptive”: le este esențial să se ofere, totodată, fără mediu interpus, dar și să nu se reveleze decât puțin cite puțin, niciodată complet. Ele sînt mijlocite prin aspectele lor perspective, mijlocire care ne introduce în realitatea lor carnală. Într-unul din aspectele perspective sesizăm, de fapt, lucrul însuși care le transcende. Definiția lucrului, așa cum este acesta vizat de conștiința naivă, este o transcendență mereu deschisă către conștiința noastră. Pentru Merleau-Ponty, spectacolul unui lucru văzut prin intermediul „profilelor” sale, al aparițiilor sale succesive la conștiință (prin siluete, *Abschattungen*) constituie o structură originală care nu poate fi explicată nici pe baza proceselor fiziologice, nici pe baza celor psihologice⁵⁵.

Fenomenologia, luată în înțelesul de „inventar al conștiinței ca mediu de univers”, este singura care, după Merleau-Ponty, are capacitatea filosofică de a reveni la evidențele conștiinței naive. „Idealismul transcendențial, făcînd din subiect și obiect corelative inseparabile, garantează validitatea experienței perceptive în care lumea apare în persoană și totuși ca distinctă de subiect. Dacă

cunoașterea, în loc de a fi prezentarea la subiect a unui tablou inert, este aprehensiunea sensului acestui tablou, distincția dintre lumea obiectivă și aparențele subiective nu este aceea dintre două feluri de ființe, ci dintre două semnificații și, sub acest titlu, ea este irecuzabilă. În percepție eu ating lucrul însuși, pentru că orice lucru la care putem gândi este o «semnificație de lucru» și tocmai se numește percepție actul în care această semnificație mi se revelează”⁵⁶.

Evoluția gândului fenomenologic al lui Merleau-Ponty, așa cum ni-l prezintă *Structura comportamentului*, vrea să însemne o depășire a ideii unei naturi înțeleasă ca „*omnitude realitas*” în care obiectele sînt concepute existente în sine, „*partes extra partes*”, orientîndu-se către o comprehensiune a obiectelor numai „printr-o idee la care ele participă, o semnificație care se realizează”⁵⁷. În felul acesta, ordinea umană a conștiinței nu apare ca o a treia ordine, suprapusă ordinii vitale și celei fizice, ci este „condiția lor de posibilitate și fundamentul lor”. „Din punctul de vedere al acestei conștiințe absolute, mediu de univers, ca și din punctul de vedere criticist, problema raporturilor dintre suflet și corp pare să dispară. Între cele trei planuri de semnificație nu poate fi vorba de vreo operație cauzală. Se spune că sufletul «acționează» asupra corpului, cînd găsim că conduita noastră are o semnificație spirituală, adică atunci cînd ea nu se lasă înțeleasă prin nici un joc de forțe fizice și prin nici una din atitudinile caracteristice dialecticii vitale. În realitate expresia este improprie; noi am văzut că corpul nu este un mecanism închis în sine, asupra căruia sufletul ar putea acționa din afară. El nu se definește decât prin funcțiunea sa care poate oferi toate gradele de integrare”⁵⁸.

Întrucît fizicul, vitalul și individul psihic se disting doar ca *grade diferite de integrare*, omul reprezintă cea de a treia dialectică, în care „sufletul său și corpul său nu se mai disting”⁵⁹. Pentru ființa care a dobîndit conștiința de sine și de corpul său, care a ajuns la dialectica subiectului și obiectului — relevă Merleau-Ponty — „cor-

⁵³ MIKEL DUFRENNE, *op. cit.*, p. 308.

⁵⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 202.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 215.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 218.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

pul nu mai este cauza structurii conștiinței, el a devenit obiect de conștiință. Atunci nu se mai poate vorbi despre un paralelism psihofiziologic...⁶⁰.

Pentru fenomenolog, singurul paralelism care trebuie admis este acela dintre *conștiință* și *modul adevărat* prin care ea cunoaște direct. În limitele opticii sale, lumea fizică și organismul nu pot fi gândite decât ca obiecte de conștiință sau semnificații, problema raportului dintre conștiință și condițiile sale organice existând numai „la nivelul unei gândiri confuze care se atașează la abstracții”⁶¹. În sfera cunoașterii adevărate, a adevărului, nu poate subzista — afirmă Merleau-Ponty — decât raportul original dintre subiectul epistemologic și obiectul său. În acest plan al interpretării, omul realizează, la limită, conștiința absolută, în fața căreia *corpul* și existența individuală nu mai sînt decât *obiecte*, iar moartea apare lipsită de orice sens.

Influența diversă pe care Merleau-Ponty a suferit-o de la Descartes, Malebranche, Kant, Husserl sau Bergson dă prioritate teoriei *Gestalt*, la care, filosoful francez prețuiește mai cu seamă ideea de *structură*, și nu pe cea de semnificație, adică „joncțiunea dintre o idee și o existență, indiscernabile, aranjamentul contingent prin care materialele vin în fața noastră să capete un sens, *inteligibilitatea în stare născîndă* (s.n. — T.G.)”⁶². La Merleau-Ponty, între suflet și corp nu poate fi vorba despre un raport comparabil aceluia dintre concept și cuvînt, și nu poate fi vorba nici să definim sufletul ca sens al corpului, sau corpul ca manifestare a sufletului. Mai degrabă, analizele sale conduc spre o *idealitate a corpului*, în sensul unei idei care „se articulează și chiar se face în hazardul existenței”⁶³.

Ceea ce lui Merleau-Ponty îi pare demn de a fi reținut ca esențial este distincția dintre *trăit* și *cunoscut*. Noua chestiune trebuie să fie aceea a raporturilor dintre conștiință, ca *flux de evenimente individuale*, de structuri concrete și rezistente, și dintre conștiință ca *țesut de semnificații ideale*. Aceasta are menirea de a fixa cîștigul

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ *Ibidem*, p. 220.

⁶² *Ibidem*, p. 223.

⁶³ *Ibidem*, p. 227.

definitiv pe care l-ar aduce ideea unei filosofii transcendente, adică a unei conștiințe care constituie universul din fața ei, sesizînd în același timp obiectele înseși într-o experiență externă indubitabilă. Corpul și sufletul devin, într-o astfel de perspectivă, *semnificații*, și nu au sens decât raportate la conștiință.

Este îndeobște cunoscut că temele esențiale ale fenomenologiei sînt: *eideticul*, *transcendentalul* și *Lebensweltul* (lumea vieții). Coerența internă a acestor planuri, în structura *intenționalității*, dădeau prioritate pînă la urmă în filosofia lui Husserl, „lumii vieții”⁶⁴, aceluia *ante-dat* al oricărei cunoașteri, domeniului unei subiectivități „uite” și anonim exercitate, fundament subiectiv al oricărei științe obiective⁶⁵. Dacă fenomenologia aspira să devină o știință, ea nu avea altă nevoie decât de a fi „singura știință subiectivă a subiectivului” care este „lumea vieții” (*Lebenswelt*)⁶⁶, adică lumea atitudinii umane naturale și transcendente anterioară oricărei reducții.

Pe această linie de evoluție a fenomenologiei, Merleau-Ponty conferă prioritate *corpului*, adică singurului „aspect prospectiv” prin care se prezintă toate cunoștințele noastre. Perceptul nu mai poate fi considerat, în acest caz, un efect al funcționării cerebrale, ci dimpotrivă *semnificația acesteia*. Lucrurile care există pentru noi sînt „ființe perspective” adică, în aspectul acesta chiar, ele cuprind *referința la un punct de unde le vedem*. „Dar a fi situat într-un anumit punct de vedere, înseamnă necesarmente nu a-l vedea pe el însuși, nu a-l poseda ca obiect vizual, decât într-o semnificație virtuală”⁶⁷.

Existența percepției exterioare, pe de o parte, aceea a corpului propriu, pe de altă parte, și, în sfîrșit, aceea a fenomenelor pentru mine imperceptibile (în acest corp) sînt toate riguros sinonime, după Merleau-Ponty. Între cele două planuri ale existenței nu este nici un fel de raport de cauzalitate. Ele sînt fenomene *concordante*. De asemenea, perspectivismul percepției (în exemplul lui Mer-

⁶⁴ Vezi ED. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik, Krisis și Erfahrung und Urteil*, M. Nijhof, Haag, 1962.

⁶⁵ ANDRÉ DE MURALT, *L'Idée de phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1958, p. 243.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 244.

⁶⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 233.

leau-Ponty, faptul că nu văd niciodată mai mult de trei fețe ale cubului) nu poate fi explicat prin proiecția obiectelor pe retina mea. Nici fiziologia, nici optica și nici geometria nu explică percepția. „A imagina că văd imaginea mea în spatele oglinzii, pentru că razele luminoase ajung la ochii mei, formează un anumit unghi, și că situez originea lor în punctul lor de coincidență, înseamnă a face foarte misterioasă folosirea oglinzilor în timpul secolelor când optica nu era încă inventată. Adevărul este că omul vede mai întâi imaginea sa străbătând oglinda fără ca acest cuvânt să aibă încă semnificația pe care el o va lua în fața inteligenței geometrice”⁶⁸.

După credința lui Merleau-Ponty, surprinderea esenței percepției a fost denaturată de filosofii care „printr-o iluzie retrospectivă” realizau în percepție o „geometrie naturală”, sub motivul că a fost posibilă construirea unei geometrii a obiectelor percepute. Însă percepția unei distanțe, sau a unei mărimi, nu se confundă cu estimările cantitative prin care știința precizează distanța sau mărimea. Toate științele se plasează într-o lume „completă” și reală, fără a înțelege că în privința acestei lumi „experiența perceptivă este constituantă”. Noi simțim mereu în prezența unui câmp de percepție trăită anterior numărului, măsurii, spațiului, cauzalității și care, „totuși”, nu se dă decât ca o vedere perspectivă asupra obiectelor înzestrate cu proprietăți, asupra unei lumi și asupra unui spațiu obiectiv. *Problema percepției constă în a descifra cum, traversînd acest câmp, este sesizată „lumea intersubiectivă”*.

Structura experienței perceptive este ambiguă. În același timp este adevărat că percepția se află întotdeauna ca un flux de evenimente individuale, încît tocmai ceea ce este radical contingent, în perspectivismul trăit al percepției, justifică „aparența realistă”, adică aceea pe care o găsim la materialisti și la idealiști obiectivi; de asemenea, este adevărat, concede Merleau-Ponty, că „percepția mea accede la lucrurile înseși pentru că aceste perspective sînt articulate într-o manieră care face posibil accesul la semnificații interindividuale pentru că ele «prezintă» o lume. Există deci lucruri exact în sensul în care eu le văd,

⁶⁸ Ibidem, p. 235.

în istoria mea și în afara ei, inseparabile de această dublă relație”⁶⁹.

Datorită faptului că conștiința este „conștiință de lucruri” este natural ca ea să intre în impasul de a nu se recunoaște pe sine. Or, se impune o inversare a mișcării naturale a conștiinței, prin însăși revenirea la percepție, ca la un tip de experiență originară unde se constituie „lumea reală în specificitatea sa”. Trebuie înțeles raportul trăit de la „profile” (*Abschattungen*) la „lucrurile” pe care ele le prezintă, raportul de la perspective la semnificațiile ideale care sînt vizate în cursul lor. În felul acesta, spera Merleau-Ponty, problema pe care Malebranche voia s-o rezolve prin ocazionalism, iar Leibniz prin armonia prestabilită, este transportată în conștiința umană.

Întreaga ambiguitate, din care Merleau-Ponty face pivotul concepției sale concretizînd-o în statutul fenomenologic al percepției interumane, rezidă în ideea „contingenței perspectivelor trăite care limitează accesul nostru la semnificațiile eterne”. El caută să evite „paradoxul” poziției criticiste, legată de o „teorie intelectualistă a percepției”. Filosofia transcendențială trebuia redefinită, deci, prin integrarea chiar și a fenomenului realului. „Lucrul” natural, organismul, comportamentul altuia, și al meu, nu există, pentru fenomenologul percepției, decât prin sensul lor, dar sensul care izvorăște din ele nu este încă un obiect kantian, viața intențională care le constituie nu este încă reprezentare iar „comprehensiunea” care dă acces către el nu este încă o „intelectuație”⁷⁰.

În *Structura comportamentului* răzbate o ontologie latentă care presupune un „logos” al lumii organizate, care face fiecare element explicabil în raport cu altele și cu totalitatea. Implicat în masa existenței, filosoful însuși este dator să „înceapă perpetuu” în percepție, *acolo unde imanență, ireflexie și existență fac un singur tot*.

Conform aprecierilor lui André Robinet, fenomenologia descriptivă se face fenomenologie existențială la Merleau-Ponty, deoarece el nu consideră percepția *nici ca pe o*

⁶⁹ Ibidem, p. 241.

⁷⁰ Ibidem, p. 241.

cunoaștere, nici ca pe un act, ci numai ca „un cîmp pe care orice cunoaștere se declară”⁷¹. „Singurul Logos care preexistă este lumea însăși, și filosofia nu începe prin a fi posibilă, ea este actuală, reală ca lumea pe care se întemeiază”⁷²

⁷¹ ANDRÉ ROBINET, *op. cit.*, p. 14.

⁷² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1966, p. XV.

Capitolul II

„Logosul” originar sau ambiguitatea percepției

1. Fenomenologia și percepția. „Pozitivismul fenomenologic”

Indistincția ontologică din *Structura comportamentului* este potențată în lucrarea *Fenomenologia percepției*, în sensul că lumea fenomenologică nu poate fi principial explicitarea unei Ființe prealabile, care ar fi independentă de întemeierea însăși a ființei actuale. A filosofa — în *Fenomenologia percepției* — este totuna cu a reînvăța să vedem lumea, înseamnă a reveni la „lucrurile înseși”, conform imperativului husserlian, înseamnă, de fapt, a nu putea ieși nicicînd din cercul acelei „științe subiective a subiectivului” care este *Lebenswelt*-ul¹.

În limbajul adoptat de Merleau-Ponty, această „lume” nu constituie o sumă de lucruri care ar putea fi pusă la îndoială, ci reprezintă „rezervorul inepuizabil din care sînt scoase lucrurile”, adică orizontul tuturor percepțiilor noastre, acel fond originar pe care se detașează toate obiectele. „Lumea este însăși aceea pe care noi ne-o reprezentăm, nu ca oameni sau ca subiecți empirici, ci cît noi sîntem toți o singură lumină și cît participăm toți la Unul fără a-l diviza pe acesta (s.n. — T.G.)”².

Crezul monist al lui Merleau-Ponty este o minunată pledoarie umanistă pentru radicala unitate ontologică a lumii, unitate necesară de ordine și de sens, de lumină certă și de umbră relativă, de subiectivitate diversă și tatonantă, de raționalitate și idealitate obiectivă. Lui Merleau-Ponty i se potrivesc gîndurile lui Goethe: „Omul nu-și dă seama niciodată cît e de antropomorf”³.

¹ ANDRÉ DE MURALT, *L'Idée de phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1958, p. 245.

² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. VI.

³ J. W. GOETHE, *Maxime și reflecții*, Ed. Univers, 1972. Af. 342, p. 63.

Pentru că reducția fenomenologică favorizează, la Merleau-Ponty, exclusiv surprinderea *corelației „riguros bilaterale”* dintre eu și lume. „*Epoché* transcendentală, suspendarea atitudinii naturale, a credinței spontane, punerea între paranteze a lumii, nu ajung să pună în lumină prioritatea transcendentală a subiectului, ci numai corelația, legătura reciprocă dintre *cogitata si cogitans*”⁴.

Corelația pusă în lumină de *epoché* nu este intenționalitatea transcendentală, relația subiectului pur cu un obiect în general, relație în care Husserl vedea esența conștiinței, ci este o relație mai apropiată, ca sens, acelei „*In-der-Welt-sein*” a lui Heidegger. „Departate de a fi, cum s-a crezut, formula unei filosofii idealiste reducția fenomenologică este aceea a unei filosofii existențialiste. *In-der-Welt-sein*-ul lui Heidegger nu apare decât pe fondul reducției fenomenologice”⁵. După Merleau-Ponty, singura noastră modalitate de a ne înțelege constă în suspendarea complicității dintre noi și lume, punerea ei „în afara jocului”. „Cea mai mare învățătură a reducției, sublinia Merleau-Ponty, este imposibilitatea unei reducții complete”⁶.

Relația originară (*In-der-Welt-sein*) la care ajunge reducția, cum s-a relevat cu alți termeni și în *Structura comportamentului*, îi servește gânditorului fenomenolog drept sprijin pentru afirmarea *primatului percepției*. Orice cunoaștere nu poate decât să explicitizeze această relație primordială, să analizeze acest dat primitiv, această experiență „irecuzabilă” a lumii, pe care se întemeiază „pentru totdeauna ideea noastră de adevăr”⁷. În sensul acesta, Martin Heidegger exprima adevărul unei atitudini ontologice pentru care relația subiectului cunoscător cu obiectul cunoscut, nu este decât doar una din modalitățile lui *In-der-Welt-sein*, ale Ființei-în-lume.

Fenomenologia percepției invocă, deci, experiența originară care ne descoperă prezența irecuzabilă a lumii. Lumea este deja aici, înaintea oricărei gândiri explicite, a oricărei afirmații sau chestiuni referitoare la ea. Admisă

⁴ JOSEPH MOREAU, *L'Horizon des esprits*, P.U.F., Paris, 1960, p. 32.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. IX.

⁶ *Ibidem*, p. VIII.

⁷ *Ibidem*, p. IX.

fiind reciprocitatea relației originare, se pune problema — așa cum se întreabă și Joseph Moreau, deși de pe o poziție ce revendică superioritatea reflecției criticiste — dacă nu este totuși un abuz de a vorbi, ca în *Fenomenologia percepției*, despre *transcendența lumii*. Joseph Moreau are dreptate să afirme că „pozitivismul fenomenologic”, refuzând să urce la interioritatea pură a unui *ego* transcendental, își imaginează că menținându-se la nivelul ființei-în-lume va scăpa de exigențele idealiste și că va putea întemeia ideea noastră de adevăr pe evidența perceptivă. Moreau operează însă, adesea, critica sa de pe poziția obsesiei heideggeriene a absolutului ființei, socotind că filosofia lui Martin Heidegger admite, deopotrivă, atitudinea lumească, naturală, precum și dimensiunea ontologică. Eul are vocația adevărului întrucât el este deschis către ființă și, fără această referință la ființă, sau la absolut, el nu ar putea să-fie-în-lume.

Ca și în filosofia lui Sartre⁸, „pozitivismul fenomenologic” al lui Merleau-Ponty tăgăduiește eului dimensiunea lui ontologică. El nu recunoaște altă transcendță decât pe aceea a „lumii”, astfel că „ființa-la-adevăr” despre care a vorbit Heidegger nu mai este distinctă, la fenomenologul francez, de „ființa-în-lume”. Evident, idealismul transcendental al lui Merleau-Ponty este mai subtil decât cel al fenomenologiei husserliene, contradicția originară în care se instalează fiind mult mai largă, pentru a nu fi cuprinse simultan, dar cu atât mai greu de discernut: afirmație, negație și interogație. „Pozitivism fenomenologic” înseamnă, aici, refuzul oricărei filosofii despre o realitate *in sine* și acceptarea exclusivă a unei ambiguități existențiale.

Această fenomenologie promitea să fie singura în stare a ne face să sesizăm momentul decisiv al percepției, „îțșnirea unei lumi adevărate și exacte”, conștiință fără cunoaștere, conștiință primordială, și prreflexivă care nedă o lume *nici subiectivă nici obiectivă*. Este vorba despre un „univers al cărnii”, despre o „spățialitate de situație” al cărei centru este *corpul meu*. Numai la acest nivel poate să transpară *sensul*. „Corpul meu este acest nucleu semnificativ care se comportă ca o funcție generală și care

⁸ Vezi J.-P. SARTRE, *La transcendentă de l'Ego și L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

totuși există și este accesibilă maladiei. În el învățăm să cunoaștem acest mod al esenței și existenței pe care îl regăsim, în general, în percepție⁹.

Relevând faptul că evidența percepției nu este aceea a „gîndirii adecvate” și nici evidența apodictică, Merleau-Ponty vrea să ne dea o nouă înțelegere asupra conștiinței, sub puternica influență a ultimelor scrieri ale lui Husserl, conturînd-o ca „proiect al lumii”, ca sesizare a „intenției totale”, a manierei unice de existență a pietrei, paharului, fragmentului de ceară, în toate faptele unei revoluții, în toate gîndurile unui filosof. *Intrucît ne aflăm în lume, noi sîntem condamnați la sens* — ne spune Merleau-Ponty.

Cea mai importantă achiziție a fenomenologiei, conform opticii lui Merleau-Ponty, este „întîlnirea subiectivismului extrem și a obiectivismului extrem” în noțiunea de *lume* sau de *raționalitate*. Lumea fenomenologică nu este ființa pură, ci *sensul* care transpare la intersecția experienței mele cu a celorlalți. „Lumea fenomenologică nu este explicitarea unei ființe prealabile, ci întemeiere a ființei, filosofia nu este reflectarea unui adevăr prealabil, ci ea este artă a realizării unui adevăr”¹⁰.

Lumea însăși este singurul Logos care preexistă și filosofia, care îl face să treacă la existența manifestă, „nu începe prin a fi posibilă: ea este actuală sau reală, ca și lumea, din care ea face parte.” În felul acesta, fenomenologia ca revelație a lumii, se bazează pe ea însăși sau, încă, se întemeiază pe ea însăși¹¹.

Însușirea funciară a ideii de Logos îl atașează pe Merleau-Ponty unei tradiții a *raționalității lumii*, din care, desigur, nu pot lipsi Heraclit, Aristotel, Spinoza, Hegel sau Bergson, dar forța alinierii analogice ne spune că gînditorul cel mai aproape de ideea monismului său „carnal” este Goethe. „Universul rațional — scria marele poet — trebuie privit ca o mare ființă unitară și nemuritoare, care determină neconținut necesarul, dominînd astfel chiar întîmplarea”¹². Dacă impresionează prin ceva

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 65.

¹⁰ *Ibidem*, p. XV.

¹¹ *Ibidem*, p. XVI.

¹² J. W. GOETHE, *op. cit.*, p. 21 Af. 32.

posibilitatea acestei apropieri, este mai cu seamă accentul care la Goethe cădea pe „viață”, pe „faptul trăit”, pe „acțiune” pe „limbaj” și, desigur, pe *corpul uman*.

Dincolo de analogii care au întotdeauna chipul dublu al unei corupții judicative, neîncheierea proprie filosofiei fenomenologice nu este *a priori* semnul unui eșec, ci ea se consideră inevitabilă pentru că își ia ca sarcină să ne reveleze „misterul lumii și misterul rațiunii”. Exagerînd virtuțile concepției filosofice pe care o cultiva, Merleau-Ponty credea că fenomenologia este la fel de laborioasă ca și opera lui Balzac, ca și aceea a lui Proust, ca și aceea a lui Valéry sau Cézanne, și că se caracterizează „prin același gen de atenție și de mirare, prin aceeași exigență de conștiință, prin aceeași voință de a sesiza sensul lumii sau al istoriei în stare născîndă. Ea se confundă sub acest raport cu efortul gîndirii moderne”¹³.

Pentru a-și impune a sa filosofie a „sincretismului original” și a „ambiguității”, filosoful fenomenolog a fost nevoit să pună între paranteze prejudecățile clasice ale psihologiei spre a se „reîntoarce la fenomene”. Elementele care stau în obiectivul analizei sale sînt: „senzația”, „asociația”, „atenția”, „judicata” și „cîmpul fenomenal”. Faptul însuși de a le pune între ghilimele exprimă refuzul unei izolări a acestora, ca forme psihice distincte. Totul trebuie să capete contur numai prin acceptarea „ambiguității” esențiale a *percepției* drept unicul dat originar. Acesta este leit-motivul și *parti pris*-ul, desigur, impasul monismului subiectivist fenomenologic.

Împotriva teoriilor psihologice formulate de Sartre, Koffka, Koehler, Stumpf, J. Stein, Weizsacker, Gelb ș.a., Merleau-Ponty susține că știința (psihologia în primul rînd) nu reușește, în întregul ei demers, să construiască decît o aparență de subiectivitate; ea introduce senzațiile ca pe niște lucruri, cînd de fapt experiența arată că sînt ansamble semnificative. Simptomatic pentru acest subiectivism „percepționist” este ideea că „știința” constrînge *universul fenomenal*, cu niște categorii care nu au înțeles decît numai în universul științei. Astfel, ea cere ca două linii percepute să fie la fel cu două linii reale, adică să fie egale sau inegale, sau cere ca un cristal perceput, de

¹³ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 65.

exemplu, să aibă un număr de laturi determinat (Koffka), fără a vedea, fără a înțelege că *propriul perceputului este acela de a admite ambiguitatea, mișcatul, de a se lăsa modelat de contextul său*. Astfel, în iluzia Müller-Lyer, nu trebuie să percepem în chip analitic cele două linii, deoarece ar fi nefiresc să le considerăm separat.

De pe poziția unui „percepționism al ambiguității”, cum pe bună dreptate a fost caracterizat, Merleau-Ponty respinge o teorie a senzațiilor care ar compune toată cunoașterea din calități determinate, care ne-ar construi obiecte curățate de orice echivoc, pure, absolute. Astfel de obiecte sînt mai degrabă un ideal al cunoașterii decît teme efective ale cunoașterii, iar respectiva teorie despre ele „...nu se adaptează decît la suprastructura tîrzie a conștiinței”¹⁴.

În fapt, perceputul este organic unit cu contextul său, afirmă filosoful, ca printr-un fel de „viscozitate a sa”, posedînd în el un „îndeterminat pozitiv” care împiedică toate ansamblele spațiale, temporale și numerice să se articuleze în termeni maniabili, distincți și identificabili. Este vorba tocmai despre acel „domeniu preobiectiv” pe care își propune Merleau-Ponty să ni-l descrie în cartea sa *Fenomenologia percepției*.

Senzațiile și imaginile, prezente sau evocînd experiențe trecute, nu apar niciodată decît într-un *orizont de sens*, semnificația perceputului neputînd să rezulte dintr-o asociație, ci, dimpotrivă, ea fiind „presupusă în toate asociațiile”. Adevărata problemă a memoriei se află, de asemenea, în percepție, argumentează Merleau-Ponty, căci *a percepe* nu înseamnă să încerci o multitudine de impresii, care ar aduce cu ele amintiri capabile de a le completa, ci înseamnă „a vedea fișnînd dintr-o constelație de date, un sens imanent fără care nici un apel la amintiri nu este posibil”. A-ți aminti nu înseamnă a readuce sub privirea conștiinței un tablou al trecutului subzistînd în sine, ci *înseamnă a te confunda în orizontul trecutului și a-i dezvălui din aproape în aproape perspectivele interferate pînă cînd experiențele pe care el le rezumă, să apară ca trăite din nou în locul lor temporal. A percepe nu înseamnă a-ți aminti (s.n. — G.T.)*¹⁵.

¹⁴ *Ibidem*, p. 18—19.

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

Această distincție este deosebit de importantă în fenomenologie, întrucît, elevînd demnitatea *prezenței* la conștiință (a ceva), Husserl a fost nevoit să contureze structura triadică (retenție-percepție-protenție) a „conștiinței intime a temporalității”¹⁶, iar Sartre a putut să-și clădească pe ea viziunea fenomenologică asupra imaginii¹⁷ și a neantului conștiinței¹⁸.

Merleau-Ponty critică empirismul teoriilor psihologice care, după el, ne-ar ascunde „lumea culturală” sau „lumea umană” în care se petrece aproape întreaga noastră viață. Teoriile despre care este vorba se îndepărtează de realitatea psihică prin folosirea ipotezei asupra unor așa-numite „transferuri”, „proiecții de amintiri”, în optica lor percepția devenind o pură *operație de cunoaștere*, o înregistrare *progresivă de calități*, subiectul percepător aflîndu-se în fața lumii precum savantul cercetător în fața experiențelor sale. Merleau-Ponty opune acestora „caracterul intrinsec al obiectului”, prin care sînt înțelese, de fapt, toate „asociațiile”, toate „transferurile” și „proiecțiile”, prin care „lumea umană” devine cu adevărat „mediul” și *patria gîndurilor noastre*¹⁹.

Cu deplină justete Joseph Moreau releva meritul acestei lucrări în faptul „de a fi contribuit la reabilitarea sensibilului, arătînd nu numai că el nu se reduce la o fantomă, dar că el este chemat să dea un sens însăși reprezentării științifice”²⁰.

Viziunea „structurală” a lui Merleau-Ponty este, desigur, mult mai aproape de realitate decît teoriile incriminate, dar ea rămîne totuși o pledoarie pentru reabilitarea subiectivității, în complexa ei imbricație socială și naturală, dar fără a depăși imanența subiectivității. În acest sens, filosoful avea convingerea necesității de a redescoperi „lumea naturală și modul ei de existență, care nu se confundă cu modul obiectului științific”. Merleau-Ponty aduce aici unele accente noi în limitele intuiției bergsoniene a continuului și mișcîndului, opusă, după

¹⁶ ED. HUSSERL, *Conscience intime du temps*, trad. H. Dussort și *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur.

¹⁷ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.

¹⁸ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 32.

²⁰ JOSEPH MOREAU, *op. cit.*, p. 44.

cum se știe, acelei spațializări obiectivante, proprie mentalității îngust analitice.

În viziunea critică a lui Merleau-Ponty, la fel ca empirismul, intelectualismul este incapabil să exprime maniera particulară prin care conștiința perceptivă își constituie obiectul. Intelectualismul neglijează principial faptul că „atenția presupune mai întâi o transformare a cîmpului mental, o nouă manieră pentru conștiință de a fi prezentă la obiectele sale“ (s.n. — T.G.)²¹. Atenția nu este nici o asociație de imagini, nici întoarcerea către sine a unei gândiri deja stăpînă pe obiectele sale, „ci constituirea activă a unui obiect nou care explicitează și tematizează ceea ce nu era oferit pînă atunci decît în titlul de orizont indeterminat“²².

În ceea ce privește judecata, ca act uman, ea este *expresia facultativă* pe care o poate lua „o semnificație inerentă semnelor oferită de fenomenul percepției adevărate“²³. Falsă sau adevărată, percepția trebuie să se constituie ea mai întâi, pentru ca o judecată (predicație) să fie posibilă. Percepția este tocmai *actul* care creează dintr-o dată cu constelația de date, *sensul care le leagă*, și care nu numai că *descoperă sensul pe care acestea îl au*, dar care și face ca ele să aibă un sens.

Dacă empirismul rămîne, după Merleau-Ponty, la o credință absolută într-o lume ca totalitate de evenimente spațio-temporale, conștiința fiind un fel de „canton al acestei lumi“, analiza reflexivă (intelectualismul) o rupe cu lumea în sine, deoarece o constituie, pe aceasta, prin operația conștiinței, dar această conștiință *constituantă* „în loc de a sesiza direct“, este construită în așa fel încît să facă posibilă ideea unei ființe absolut determinate. Or, există un act uman — aprecia Merleau-Ponty — care, dintr-o dată, „traversează toate îndoielile posibile pentru a se instala în plin adevăr: acest act este percepția în sens larg, de cunoaștere de existențe“²⁴.

Continuînd pe Descartes, care în *Meditația a șasea* afirmă că percepția este o judecată care își ignorează rațiunile, Merleau-Ponty va susține (împotriva „reflexiei“ —

care întreține o distanță în intelect, și a „judecății naturale“ — care este un fenomen al pasivității) că întotdeauna „numai percepției îi va aparține faptul de a cunoaște percepția“²⁵. Pe această cale, filosoful vede posibilă recuzarea tuturor „realismelor“, și a intelectualismului, pentru eroarea de a fi luat ca dat universul determinat al științei și, totodată, el își afirmă încrederea în victoria punctului de vedere fenomenologic.

Percepția „corpului propriu“, ca și percepția exterioară, ne oferă — după opinia fenomenologului — „exemplul unei conștiințe *non-thetice*, adică a unei conștiințe care nu posedă deplina determinare a obiectelor sale, aceea a unei logici trăite care nu dă socoteală de ea însăși, și aceea a unei *semnificații imanente* care nu este clară pentru sine și nu se cunoaște decît prin experiența anumitor semne naturale“. În opoziție cu orice teorie a „evidențelor“ (*Gestalttheorie*), cu orice realism și cu orice gândire cauzală, filosoful francez vrea să impună noțiunea fenomenologică de *motivație*, în sensul că un fenomen îl declanșează pe altul, nu „printr-o eficacitate obiectivă“, ci „prin sensul pe care i-l oferă“²⁶.

O nouă teorie a reflexiei și a unui *nou cogito* se profilează astfel, acolo unde Merleau-Ponty trebuie să insiste asupra ideii că „în nici un caz, conștiința nu poate înceta să fie ceea ce ea este în percepție“²⁷.

Merleau-Ponty a încercat să circumscrie, după reducția pe care a operat-o asupra teoriilor psihologice, „cîmpul fenomenal“, pornind de la descripția lui *a simți (le sentir)*. „Simțirea“ reprezintă tocmai comunicația vitală cu lumea, care ne-o face prezentă, pe aceasta, ca loc familiar al vieții noastre. Obiectul perceput și subiectul percepător datorează densitatea lor tocmai acestui „loc“.

Punînd *percepția* în inima meditației sale, Merleau-Ponty, reia, în fond, o temă a filosofiei lui Bergson care afirmase că o filosofie ce s-ar instala în percepție, și ar aprofunda-o, nu ar lăsa nimic de obiectat adversarilor săi, pentru aceștia nu ar mai avea nici un obiect. Percepția este manifestarea fenomenului ca obiectivitate redusă în întregime la perceperea sa subiectivă, pentru o subiecti-

²¹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 37.

²² *Ibidem*, p. 39.

²³ *Ibidem*, p. 44.

²⁴ *Ibidem*, p. 50.

²⁵ *Ibidem*, p. 53.

²⁶ *Ibidem*, p. 61.

²⁷ *Ibidem*, p. 62.

vitare în întregime investită în rolul său, de *loc al manifestării*²⁸.

În comprehensiunea fenomenologică elevată de Merleau-Ponty, primul act filosofic trebuie să fie o revenire la lumea trăită „dincoace“ de lumea obiectivă, unde se întemeiază drepturile, dar și limitele lumii obiective; el trebuie să redevă: lucrului fizionomia sa concretă, organismelor maniera lor proprie de a trata lumea, iar subiectivității inherența ei istorică de a regăsi fenomenele, acel strat de experiență pe parcursul căreia *altul și lucrurile* ne sînt date mai întîi. Acest prim act filosofic ne dă sistemul *Eu-Altul-lucrurile* în stare născîndă și are virtutea de „a retrezi percepția și de a dejuca șiretlicul prin care ea se lasă uitată ca fapt și ca percepție în profitul obiectului pe care ea ni-l dă, și a tradiției raționale pe care ea o întemeiază“²⁹.

Acest *cîmp fenomenal* nu este o „lume interioară“, fenomenul nu este o stare de conștiință, sau un fapt psihic; experiența fenomenelor nu este o introspecție sau o intuiție în sensul dat de Bergson. Astfel, psihologia este adusă la problema *constituirii lumii*, ea recunoaște originalitatea fenomenelor față de lumea obiectivă a științei și integrează acestora orice obiect posibil și caută, de asemenea, felul în care acesta se constituie pe parcursul fenomenelor. *Cîmpul fenomenal* devine, în felul acesta, *cîmp transcendental*.

Pentru Merleau-Ponty, *cîmpul fenomenal* nu este nici subiect nici obiect. Dacă în acest *cîmp fenomenal* distincția nu are nici un sens, ea începe să ființeze numai pentru că *centrul efectiv al rupturii* care îl depășește din interior, printr-o deturnare a comprehensiunii sensului, este *Corpul*³⁰.

Focar universal al cunoștințelor, conștiința nu mai este o regiune particulară a ființei, un ansamblu de conținuturi „psihice“, ea nu mai este cantonată în domeniul „formelor“, pe care reflexia psihologică le-a recunoscut, ci, ca și celelalte lucruri, *formele există pentru ea*. Nu mai

²⁸ PIERRE TROTIGNON, *Les Philosophes français d'aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1970, p. 52.

²⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 69.

³⁰ PIERRE TROTIGNON, *op. cit.*, p. 57.

poate fi vorba, după Merleau-Ponty, de a descrie lumea trăită pe care conștiința ar purta-o în ea ca pe un dat opac, ci trebuie ca această lume să fie *constituită*. Comprehensiunea care pune în lumină lumea trăită, „dincoace“ de lumea obiectivă a științei, trebuie continuată în privința lumii trăite însăși, și să pună în lumină, „dincoace de *cîmpul fenomenal*, *cîmpul transcendental*“.

2. Structura-orizontal sau perspectiva. „Corpul fenomenal“

Fenomenologia este și pentru Merleau-Ponty o filosofie transcendentală, deoarece ea nu dispune niciodată decît de o *vedere parțială* și de o *putere limitată*. Fenomenologia este fenomenologie pentru că studiază *aparitia ființei* la conștiință, în loc de a presupune posibilitatea acestuia ca dinainte dată.

O filosofie devine transcendentală, remarcă Merleau-Ponty, nu instalîndu-se într-o conștiință absolută și fără să menționeze demersurile care au condus la ea, ci considerîndu-se ea însăși ca o problemă; nu postulînd explicitarea totală a științei, ci recunoscînd ca problemă filosofică fundamentală această prezumție a rațiunii.

Întru dezvăluirea acestor sensuri ale noii sale filosofii, Merleau-Ponty găsește necesar și esențial de a porni cercetarea de la psihologie și, în primul rînd, de la percepție. Ea necesită o frecventare a *cîmpului fenomenal*, a *domeniului ambiguu*, descrierea psihologică trebuind să se continue cu o reflexie de al doilea grad, care să conducă la *fenomenul fenomenului* și la *convertirea cîmpului fenomenal* în *cîmp transcendental*³¹. Reflexia nu mai este atunci trecerea la un alt ordin, care resoarbe pe cel al lucrurilor actuale, ci „este mai întîi o conștiință mai ascuțită a înrădăcinării noastre în ele“³².

După unii comentatori ai lui Merleau-Ponty, originalitatea acestui gînditor s-ar manifesta într-o regîndire a existențialismului antropocentric care a exclus finalitatea

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 77.

³² M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris, 1969, p. 131.

din gândirea filosofică. Factorul de ambiguitate prezent în concepția fenomenologică a acestui filosof s-ar datora, mai cu seamă, privilegierii corporeității³³.

Corpul este acela care, deopotrivă, dezvăluie gândirea, pe cât el o și disimulează. Sensul corpului este acela de a fi *angajat* în viața gândirii, de a avea de-a face întotdeauna cu ceea ce nu-l privește, cu ceea ce îl depășește. De asemenea, însăși acțiunea este angajată în mișcarea reflexivă a conștiinței, sensul său este de a fi semnificația unei reflexii care o depășește din toate părțile. Acestea ar fi ideile fundamentale ale fenomenologiei lui Merleau-Ponty, după aprecierile lui Augustin Fressin³⁴.

Conștiința perceptivă înseamnă a percepe obiecte umane cu o senzorialitate umană, ceea ce este tot una cu a fi și a avea un corp. Fără o conștiință perceptivă asupra corporeității sale, subiectul nu ar putea face experiența obiectului. Pentru ca mîna să fie o mîna „care pipăie” (*touchante*), trebuie ca ea să fie mai întii, pentru ea însăși, o mîna care este *atinsă* și care *atinge*. Un receptor care ar repera obiecte fără să se autoperceapă, nu ar fi un organism viu, senzorial echipat, nu numai pentru a percepe obiecte dar chiar pentru a percepe situația sa, adică propriile sale stări. Dacă, totuși, corpul nu este un obiect ca toate celelalte, pentru Merleau-Ponty aceasta vrea să însemne că el este o *structură din care rezultă posibilitatea conștiinței*.

Merleau-Ponty a pornit analiza sa existențială de la *privire* și *vedere*, lămurindu-ne asupra a ceea ce el înțelege prin *structura-orizont*, adică prin *perspectiva*, sau simultana posibilitate a obiectelor de a se disimula și dezvălui. A *vedea* înseamnă a intra într-un univers de ființe care *se arată*, relevă filosoful, și aceste ființe *nu s-ar arăta, dacă ele nu ar putea să fie ascunse unele în spatele altora, sau în spatele nostru*. A privi un obiect înseamnă a veni să-l locuiești și să *sesizezi*, *acolo, toate lucrurile după fața pe care ele o întorc către el*. Fiecare obiect este oglinda tuturor celorlalte. Fiecare din ele este tot ceea ce celelalte „văd” la el. Această interferare de priviri, totodată actuală și infinită, nu este numai spațială, ci și temporală, pre-

³³ AUGUSTIN FRESSIN, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, 1967, p. 52.

³⁴ *Ibidem*, p. 80.

cizează Merleau-Ponty, fiecare moment al timpului se dă drept martor pentru celelalte. Obiectul este văzut din *toate* timpurile, ca și din *toate* locurile, prin același mijloc: *structura de orizont*. Dar sinteza orizonturilor nu este decît o *sinteză prezumtivă*, ea nu operează cu certitudine și cu precizie decît în anturajul imediat al obiectului. Obiectul rămîne neîncheiat și deschis în întreaga experiență perceptivă. Punerea unui singur obiect, în sens deplin, cere compunerea tuturor acestor experiențe într-un singur act *polithétic** (de multiplă vizare)³⁵.

Împotriva gândirii „obiective” a simțului comun și a științei, fenomenologul francez a vrut să regăsească originea obiectului în însăși inima experienței noastre, să descrie *aparitia ființei* și să se înțeleagă chipul „paradoxal” în care există pentru noi *in-sinele*. El spera să arate felul în care corpul propriu se ascunde, în știință de pildă, de tratamentul care i se impune, și cum, în geneza corpului obiectiv, ca moment al constituirii obiectului, retrăgîndu-se din lumea obiectivă, *corpul* antrenează firele intenționale care îl leagă de anturajul său, și poate indica, deopotrivă, *atît subiectul percepător, cît și lumea percepută*.

Un prim pas al analizei corpului îl reprezintă înțelegerea acestuia ca obiect, într-o deschisă dispută cu „fiziologia mecanicistă”. Desigur, nu pot fi urmărite toate lucrările din vasta literatură psihologică la care apelează filosoful (J. Stein, Lhermite, Schilder, E. Menninger-Lerchenthal ș.a.), ci numai respingerea sistematică a acestora, în interpretarea unor fenomene psihice ca acele ale *membrului fantomă* și ale *anosognosiei* (păstrarea imunității și integrității cognitive sau memorative în ciuda unor mutilări corporale).

Fenomenul *membrului fantomă* (de exemplu, la paralizării care iau membrul anterior lezat, drept „șarpe”) nu este, pentru Merleau-Ponty, nici simplul efect al unei cauzalități obiective, nici o simplă *cogitatio*. Punctul său de vedere vrea să depășească alternativele: psihic sau fiziologic, mecanism sau finalitate. Numai *prezența totală a*

* Notă. Reamintim că expresia *thétic* este echivalentă expresiei *conștiință de ceva* (intenționalitate) și înseamnă, în esență, a pune un lucru sau un obiect. *Theticul este plural*: cunoaștere de ceva, iubire de ceva, voire de ceva etc.

³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 85.

situației poate să dea *un sens*, ne spune fenomenologul. Stimulii, de pildă, nu determină reflexul, ci ei capătă numai prin situație sensul reflexului.

Într-adevăr, dacă Merleau-Ponty este un fenomenolog, concepția sa este, înainte de toate, o descriere a activității prin care omul instaurează în lume un sens, prin raportul său cu lucrurile care, oricum și orice s-ar face, nu au sens, dar pot să capete unul. Dar sensul nu este o proiecție fantastică a unor intenții subiective, ci el deține o *obiectivitate constituită* ca raționalitate, căci pentru Merleau-Ponty, rațiunea însăși este o *putere stranie* care se descoperă pe ea însăși în actele noastre, și care nu este produsă de aceste acte. Trebuie să împărțăm punctul de vedere al lui Trotignon care relevă că ateismul cert al lui Merleau-Ponty „nu merge pînă la îndepărtarea dumnezeului geometru al metafizicienilor”³⁶. Monismul fenomenologic al corporeității intenționale, care devine la Merleau-Ponty o „filosofie a ambiguității”³⁷, favorizează un gen de malebranchism, „o teorie a viziunii crepusculare în dumnezeu”³⁸.

Prin faptul că reflexul se deschide către sensul unei situații, iar percepția nu pune mai întâi un obiect de cunoaștere, ci este o intenție a ființei noastre totale, pentru Merleau-Ponty ele sînt „modalități ale unei vederi *pre-obiective* care este ceea ce noi numim ființă în lume”. „Dincoace de stimuli și de conținuturi sensibile, trebuie să recunoaștem un fel de diafragmă interioară care, mult mai mult decît ele, determină ceea ce reflexele noastre și percepțiile noastre vor putea să vizeze în lume, zona operațiilor noastre posibile, amploarea vieții noastre”.

Există deci, după Merleau-Ponty, o anumită consistență a „lumii” noastre, relativ independentă de stimuli, care interzice de a trata ființa-în-lume ca o sumă de reflexe — o anumită energie a pulsației existenței, relativ independentă de gîndurile noastre voluntare care interzice de a o trata ca pe un act de conștiință. Deoarece este o vedere preobiectivă, ființa în lume poate să se distingă de

³⁶ PIERRE TROTIGNON, *op. cit.*, p. 62.

³⁷ Vezi și FERDINAND ALQUIÉ, *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, în „Fontaine”, no. 59, 1947.

³⁸ PIERRE TROTIGNON, *op. cit.*, p. 63.

orice proces prezentat la persoana a treia, de orice modalitate a lui *res extensa*, ca și de orice *cogitatio*, de orice cunoaștere la persoana întâi capabilă să realizeze joncțiunea dintre „psihic” și „fiziologic”³⁹.

Anosognozia și *membrul fantomă* nu admit nici explicația fiziologică, nici explicația psihologică, și nici o explicație mixtă, ci numai o explicație prin perspectiva fenomenologică a ființei-în-lume. A avea un *braț fantomă* înseamnă a rămîne deschis tuturor acțiunilor de care brațul singur este capabil, înseamnă a păstra *cîmpul practic* avut înainte de mutilare. *Corpul* este vehiculul *ființei în lume*, afirmă Merleau-Ponty, iar a avea un corp înseamnă pentru un viețuitor a se lega la un mediu definit, a se confunda cu anumite proiecte și a se angaja continuu în acel mediu⁴⁰. În ansamblul corpului meu se delimitează „regiuni de tăcere” — ne spune filosoful —, *bolnavul își știe slăbiciunea în aceeași măsură în care el o ignoră, și o ignoră în aceeași măsură în care el și-o cunoaște*. Acest paradox este al oricărei ființe în lume, deoarece, orientîndu-mă către o lume, eu concentrez intențiile mele perceptive și intențiile mele practice în obiecte care îmi apar, în final, ca anterioare și exterioare acestor intenții, și care totuși nu există, pentru mine, decît suscitînd în mine gînduri, voliții etc.

O anumită ambivalență de *corp actual* și *corp habitual*, de trecut imediat și viitor apropiat structurează totalitatea: „*ambiguitatea ființei în lume se traduce prin aceea a corpului, și aceasta se înțelege prin aceea a timpului*”⁴¹. În cazul brațului fantomă nu este vorba despre o cauzalitate a ideii, care s-ar suprapune cauzalității fiziologice, ci este vorba despre o atitudine existențială care motivează o alta, încît și amintire, și emoție și membrul fantomă sînt *echivalente* în privința ființei în lume a infirmului.

Generalizînd, se poate considera că omul, luat în chip concret, nu este un psihism unit cu un organism, ci este *acest du-te-vino al existenței* care, cînd valorează corporal, cînd urcă spre acte cu pregnantă tentă personală. *Experiența corpului*, spre deosebire de cea a obiectului, care se poate da și ca absență, se prezintă ca o permanență a cor-

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 95.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 97.

⁴¹ *Ibidem*, p. 101.

pului propriu, prezentându-mi-se întotdeauna sub același unghi. „Permanența lui nu este o permanență în lume, ci o permanență de partea mea“. „El rămîne în marginea tuturor percepțiilor mele, el este cu mine“, decide Merleau-Ponty.

Exegețul belgian Alphonse de Waelhens apără concepția lui Merleau-Ponty de orice atingere cu *esse est percipi* al lui Berkeley, susținînd că nu este vorba nici-decum de o dependență cauzală a lucrului perceput de actul subiectiv al perceperii, ci, dimpotrivă, problema este aceea de „a afirma realismul absolut al perceptului (s.n.—T.G.) la punctul în care se refuză dizolvarea acestui perceput printre faptele pe care le consideră experiența științifică“⁴².

Merleau-Ponty este pătruns de demnitatea structurii originale a „corpului propriu“, care este cea „habitudine primordială“ în stare să condiționeze toate celelalte habititudini și să le facă înțelese. Eu observ obiectele exterioare cu corpul meu, le minuiesc, le înconjur, însă, în ce privește corpul meu, eu nu îl observ niciodată pe el însuși, el se dă numai ca un simulacru. Atîta cît el vede sau atinge lumea, corpul meu nu poate să fie văzut sau atins⁴³. „Ceea ce îl împiedică de a fi vreodată un obiect, de a fi vreodată complet construit, este faptul că el este acela prin care există obiecte. El nu este nici tangibil nici vizibil în măsura în care el este ceea ce vede și ceea ce atinge. Corpul nu este deci un oarecare dintre obiectele exterioare, care ar oferi numai această particularitate de a fi întotdeauna acolo. Dacă el este permanent, este de o permanență absolută care servește de fond permanenței relative a obiectelor în eclipsă, a veritabilelor obiecte. Prezența și absența obiectelor exterioare nu sînt decît variații în interiorul unui cîmp de prezență primordial, a unui domeniu perceptiv asupra cărora corpul meu are putere“⁴⁴.

Prezentarea *perspectivă* a obiectelor nu se înțelege decît prin rezistența corpului la orice variație *perspectivă*.

⁴² ALPHONSE DE WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain, 1951, pp. 37—38.

⁴³ Vezi ED. HUSSERL, *Ideen B. II* (Inedit menționat de Merleau-Ponty).

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 103.

Cu alte cuvinte, vedem numai anumite părți ale obiectelor și totuși, credem în existența celorlalte, ascunse. Permanența corpului propriu este, după Merleau-Ponty, aceea care transmite către celelalte pulsația propriei durate. Această permanență ne relevă corpul propriu, nu doar ca obiect al lumii, ci *ca mijloc al comunicării noastre cu lumea*, iar lumea, nu doar ca o sumă de obiecte determinate, ci *ca orizont latent al experienței noastre*, prezent fără încetare el însuși, de asemenea, în fața oricărei gândiri determinate⁴⁵. A fi o conștiință, conchide filosoful, a fi o experiență, înseamnă a comunica din interior cu lumea, cu corpul și cu ceilalți semenii, înseamnă *a fi cu ei*, în loc de a fi alături de ei⁴⁶.

Ideea de *orizont* este husserliană. Edmund Husserl a legat-o de faptul că orice *percepție* implică potențialități, protenții (spre viitor) și retenții (spre trecut) și, prin aceasta, invită subiectul percepător „*Jede Erfahrung hat ihren Erfahrungs-horizont*“⁴⁷. La rîndul său, Martin Heidegger a explicat această noțiune în analitica lui *Dasein*, a existenței umane care este structurată transcendentă de o *deschidere* către orice *fiind* (perceput). *Dasein* dezvoltă structural un *orizont*, întrucît nu devine el însuși decît *ieșind din sine* și *fiind vizat de lucruri*. Chipul obiectiv al acestui orizont se manifestă în Lume ca legătură a „experienței totale“⁴⁸.

Pentru Merleau-Ponty, a te ocupa de gîndirea obiectivă înseamnă a întîlni dedesubtul acesteia „o primă deschidere către lucruri, fără care nu ar exista cunoaștere obiectivă“. Astfel, fenomenologul francez avea convingerea că retrasa progresul psihologiei moderne prin întoarcerea la experiența autentică. Este sensul specific pe care l-a dat el aceluși husserlian „*zu den Sachen selbst*“.

Printr-o viziune a „formeii“, desprinsă de substanțialismul gestaltismului, Merleau-Ponty a introdus noțiunea de *schemă corporală* care exprimă unitatea spațio-temporală, unitatea intersenzorială și unitatea senzori-motrice a corpului, unitate prioritară și făcînd posibilă orice altă

⁴⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁷ Vezi ED. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, p. 27.

⁴⁸ Vezi M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1930 și *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929.

manifestare. *Schema corporală* este o manieră de a exprima faptul fundamental că *corpul meu este în lume*.

Structurat de ceea ce se numește *spațiu orientat* (stînga-dreapta, jos-sus etc.), spațiul corporal „conține fermentul dialectic care îl va transforma în spațiu universal“. Departe ca corpul meu să nu fie, pentru mine, decît un fragment de spațiu, subliniază Merleau-Ponty, *nu ar putea exista pentru mine spațiu dacă eu n-aș avea corp*. Spațiul corporal și spațiul exterior formează un sistem practic, primul fiind fondul pe care se poate detașa, sau *vidul* în fața căruia poate să apară obiectul ca scop al acțiunii noastre. Spațialitatea corpului se împlinește în acțiune, analiza mișcării proprii avînd calitatea de a o explica mai bine⁴⁹. Un bolnav, de pildă, căruia i se cere să arate cu degetul o parte a corpului său, iar el nu reușește decît dacă i se permite să apuce acea parte cu mîna, are conștiința spațiului corporal ca *gang* al activității sale obișnuite, *dar nu ca mediu obiectiv*. Corpul său este la dispoziția sa, ca mijloc de inserție într-un anturaj familiar, *dar nu ca mijloc de expresie a unei gândiri spațiale gratuite și libere*. În ceea ce privește spațiul corporal, există o *știință a locului*, ne spune Merleau-Ponty, care se reduce la un fel de coexistență cu acest spațiu, care nu este neant, deși el nu poate să se traducă nici printr-o descriere, nici chiar prin desemnarea mută a unui gest. La acest nivel, orice operație are loc în întregime în ordinea fenomenală, „ea nu trece prin lumea obiectivă“⁵⁰. În mișcarea concretă, bolnavul nu are nici conștiința thetică de stimuli, nici conștiința thetică de reacție. Pur și simplu, *el este corpul său iar corpul său este punerea unei anumite lumi*.

Merleau-Ponty avea certitudinea că normalul nu poate fi dedus din patologic, sau redus la acesta, dar arăta că veritabila metodă inductivă nu este o „metodă a diferențelor“, ci ea constă „în a citi corect fenomenele, în a le sesiza sensul, adică în a le trata ca modalități și variații ale ființei totale a subiectului“. În acest sens, corpul subiectului normal nu este mobilizabil doar prin situații reale, ci se situează și în virtual. Corpul este purtătorul unui număr indefinit de sisteme simbolice a căror dezvoltare

⁴⁹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 123.

intrinsecă excede sigur semnificația gesturilor „naturale“, „dar care se șterg dacă corpul încetează de a puncta în ele exercițiul și de a le instala în lume și în viața noastră“⁵¹.

Corpul apare ca centru de acțiune virtuală către el însuși și către obiecte, analiza „mișcării abstracte“ la bolnavi permițînd să se înțeleagă mai bine „posesiunea spațiului“, această existență spațială care este „condiția primordială a oricărei percepții vii“. Bolnavul nu dispune de corpul său decît ca de o masă amorfă în care singură mișcarea efectivă introduce diviziuni și articulații. La omul normal, mișcarea și fondul ei formează o unitate, căci dacă fondul mișcării concrete este lumea dată, fondul mișcării abstracte este dimpotrivă construit, arată Merleau-Ponty. Departe de a fi o simplă „deplasare“, mișcarea este înscrisă în textura figurilor sau calităților, ea este ca un revelator al ființei lor. „Există, așa cum s-a spus, un spațiu și o mișcare «sensibile inimii», prescrise de dinamica internă a spectacolului, și cărora schimbarea de loc le este împlinirea sau îmbrăcăminte“⁵².

În viziunea lui Merleau-Ponty, percepția și mișcarea formează un tot, un sistem care se modifică numai ca întreg. Funcția normală, care face posibilă mișcarea abstractă, este o funcție de „proiecție“ prin care subiectul deschide în fața lui un spațiu liber, unde ceea ce nu există „în chip natural“ poate lua o aparență de existență.

Perspectiva pe care o admite Merleau-Ponty, pentru lumea psihicului, este anti-inductivistă și anti-cauzală. Orice explicație, după el, este inventată și nu descoperită, ea este întotdeauna o *interpretare probabilă* neavînd de-a face cu nici o experiență crucială. Cazul Schneider*, folo-

⁵¹ M. MERLEAU-PONTY, *Le monde sensible et l'expression*. Résumés de cours, 1952—1960, Gallimard, 1968, p. 18.

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *Le monde sensible et l'expression*, p. 15.

* Un om normal are „schema-corporală“ neafectată, unind deopotrivă capacitatea lui de a fi într-o situație-reală și capacitatea lui de a se situa în cîmpul posibilului, al virtualului. Astfel, normalul este și liber, el deține o „structură-ordine“, înțelegînd spontan atît corelația sa cu lumea și cu lucrurile, dar avînd posibilitatea să facă și analiza conceptuală a situației sale.

Dereglarea pe care o dovedește bolnavul Schneider constă în faptul că el nu poate dobîndi înțelesul unei situații decît prin analiză conceptuală prelungită, scăpîndu-i evidența antepredicativă, și integratoare, a sensului acelei situații. Dacă la omul nor-

sit în lucrările lui Goldstein, nu permite o distincție hotărâtă între normal și patologic, la nivelul tactilului, vizualului etc. La Merleau-Ponty, ceea ce este esențial, în astfel de cazuri, este înțelegerea unei unități de comportament care se menține sau se degradează. „Dacă comportamentul este o formă, în care «conținuturile vizuale» și «conținuturile tactile», sensibilitatea și motricitatea nu figurează decât cu titlu de momente inseparabile, el rămâne inaccesibil gândirii cauzale, el nu este sesizabil decât pentru un alt fel de gândire, aceea care ia obiectul său în stare născândă, astfel încât el apare celui care îl trăiește, cu atmosfera de sens de care el este atunci înconjurat, și care caută să alunece în această atmosferă, pentru a regăsi în spatele faptelor și simptomelor dispersate, ființa totală a subiectului, dacă e vorba de un om normal, tulburarea fundamentală, dacă e vorba de un bolnav»⁵³.

Merleau-Ponty este unul dintre puținii continuatori ai lui Husserl care menționează faptul, demn de reținut pentru istoria legăturii dintre fenomenologie și existențialism⁵⁴, după care „originalitatea lui Husserl este dincolo de noțiunea de intenționalitate; ea se găsește în elaborarea acestei noțiuni și în descoperirea, sub intenționalitatea reprezentărilor, a unei intenționalități, pe care alții au numit-o existență»⁵⁵.

Această noțiune de existență constituie, după fenomenologul francez, un al treilea termen între psihic și fiziologic. Interesant este faptul că la Merleau-Ponty structura logică *nici*, ocolirea dualităților se face prin intermediul ideii de corporeitate, de „cîmp fenomenal” și de „ambiguitate” a acestui cîmp. În felul acesta, explicația fiziologică este refuzată, ca una ce duce la mecanicism, iar expli-

mal sensul este dat unitar, prin însuși faptul că trupul, corpul său „structurează” o situație, anterior oricărei analize judicative, la Schneider sensul este dobîndit aditiv, în urma unui travaliu predicativ care, pe scurt, nu înseamnă altceva decât o inversare a modului uman obișnuit de a căpăta și inventa sensuri. Cazul Schneider este foarte important pentru metodologia nouă pe care Merleau-Ponty a vrut s-o introducă.

⁵³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 139—140.

⁵⁴ Vezi și PAUL FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, P.U.F., Paris, 1968, p.55.

⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 141.

cația psihologistă este refuzată, ca una ce duce la intelectualism. Astfel, nu există *nici* existența în sine (corp), *nici* existența pentru sine (suflet). Dacă ar fi acceptate punctele de vedere ale celor două direcții incriminate de Merleau-Ponty, s-ar ajunge la o nivelare a comportamentului și la o ștergere a distincției dintre mișcarea concretă și mișcarea abstractă. Pe cînd, numai în dimensiunea comportamentului distincția lor își găsește loc.

Desigur, nu putem reproșa lui Merleau-Ponty intenția de a depăși punctele de vedere dogmatice și unilaterale, dar tentativa sa de depășire nu se face către o sinteză, ci către o „structură”, „ordine” sau „formă” *nici materială, nici spirituală*, care abandonează raportul și explicația determinist-cauzală în favoarea unui apriorism *sui-generis*. Dealtfel, acesta este și viciul fundamental al gândirii fenomenologului francez.

Pierre Trotignon a sesizat propriul metodologiei lui Merleau-Ponty, care, în primă instanță, este de aruncare peste bord a metodei reflexive. Interesant este și faptul că Trotignon s-a apropiat el însuși de sesizarea structurii „niste” a metodologiei fenomenologice, deși de dorit era să surprindă esențialul din această opțiune filosofică. „Căci metoda dialectică este inversul negativ al pozitivismului științific — scrie Trotignon. *Dar aici încă Nici-Nici* -ul... care caracterizează pe Merleau-Ponty intervine: aruncînd filosofia legată de știință (pozitiv sau negativ) el aruncă de asemenea recursul la intuiția pură, oricare ar fi forma acesteia: fichteiană, bergsoniană sau husserliană. Nu există, filosofic, relație intuitivă cu ființa sau cu lumea»⁵⁶.

În cazul des citat de Merleau-Ponty, al bolnavului Schneider, care lovit la ochi în urma unei explozii, dovedește un comportament neunitar și dezlinat, incoerent, într-o situație care necesită un travaliu de legare (deși în cazuri izolate el se comportă ca un om normal), ni se oferă următoarea explicație: „Ceea ce compromite gândirea lui Schneider, nu este faptul că el e incapabil de a aplece datele concrete ca exemplare ale unui *eidos* unic, sau de a le subsuma sub o categorie, ci este dimpotrivă pentru faptul că el nu le poate lega decât printr-o

⁵⁶ P. TROTIGNON, *op. cit.*, p. 64.

subsumare explicită⁵⁷. Schneider nu înțelege ce vrea să însemne metafora „picior de scaun“, deși el știe care parte a obiectului este desemnată de aceste cuvinte. Pentru subiectul normal este mai ușor să înțeleagă analogia decât să o analizeze. Pentru bolnav, dimpotrivă, numai când este explicitată printr-o analiză conceptuală, analogia devine înțeleasă.

Subiectul normal înțelege imediat deoarece „*el are evidența antepredicativă a unei lumi unice*, în sensul că echivalența «organelor de simț» și analogia lor se citesc pe lucruri și pot fi trăite înainte de a fi concepute»⁵⁸. Ceea ce se dobîndește, nu se dobîndește decât dacă este reluat într-o nouă mișcare, și o gîndire nu este situată decât dacă ea asumă însăși situația sa. *Esența conștiinței este de a-și da o lume sau mai multe lumi*, adică de a face să apară în fața ei, înseși propriile gînduri ca lucruri, și ea își dovedește vigoarea — ne spune Merleau-Ponty — într-un chip *indivizibil*. *Structura lumii*, cu dubla sa mișcare *de sedimentare* și *de spontaneitate*, este în centrul conștiinței și, printr-un fel de nivelare a „lumii“, noi am putea înțelege, totodată, tulburările intelectuale, cele perceptive și cele motoare ale lui Schneider, fără a le reduce unele la altele. Percepția și experiența corpului propriu se implică una pe alta.

Merleau-Ponty avea convingerea că, în felul acesta, a trasat momentele esențiale ale unei *metode spontane a percepției normale*, un fel de viață a semnificațiilor care face imediat lizibilă esența concretă a obiectului. O semnificație primordială se obține din coexistența și comunicația cu obiectul. Schneider este „legat“ de actual, el are o „lipsă de libertate“, de această libertate concretă care constă în puterea generală de a te pune în situație.

Preluînd un termen din lucrările lui Fischer (*Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*), fenomenologul francez apreciază că viața conștiinței (cunoaștere, dorință, percepție) este subîntinsă de un „arc intențional“ care proiectează în jurul nostru. trecutul nostru, viitorul nostru, mediul nostru uman, situația noastră fizică, situația noastră ideologică, situația noastră morală, sau care face, mai curînd, ca noi să fim situați sub

toate aceste raporturi. *Acest arc intențional face unitatea simțurilor, pe aceea a simțurilor și a inteligenței, pe aceea a sensibilității și a motricității*. Acest „arc“ este acela care se „destinde“ în timpul bolii.

3. „Sensul încarnat“ și analiza existențială

Filosoful francez considera că pe această cale de studiu a patologicului, el a reușit să deschidă un nou mod de analiză — *analiza existențială* — care „depășește alternativele clasice ale empirismului și intelectualismului, ale explicației și reflexiei“. Evident, un aspect progresiv se degajă din întreg travaliul său, întemeiat pe cele mai profunde cercetări psihologice la nivelul mondial. Ceea ce nu poate fi admis este însă folosirea acestei căi către fundarea unei ontologii ambigui, „ninite“.

Merleau-Ponty declară, „fără echivoc“, *motricitatea ca intenționalitate originală*. Pentru el, conștiința este „în chip originar, nu un «cuget că», ci un «eu pot»”⁵⁹. *Conștiința este ființa la lucru prin intermediul corpului*. Corpul nostru nu se află nici în spațiu, nici în timp. El locuiește spațiul și timpul. „Cîtă vreme eu am un corp și cîtă vreme acționez prin el în lume, spațiul și timpul nu sînt pentru mine o sumă de puncte juxtapuse, dar nici o infinitate de relații căreia conștiința mea i-ar opera sinteza, și în care ea ar implica corpul meu; eu nu sînt în spațiu și în timp, eu nu gîndesc spațiul și timpul, eu sînt la spațiu și la timp, corpul meu se aplică lor și le îmbrățișează. Amploarea acestei prize măsoară pe aceea a existenței mele; dar, în orice chip, ea nu poate niciodată să fie totală: spațiul și timpul pe care le locuiesc au întotdeauna de o parte și de alta orizonturi indeterminate care închid alte puncte de vedere. Sinteza timpului ca și aceea a spațiului trebuie mereu reîncepută. Experiența motrice a corpului nostru nu este un caz particular de cunoaștere; ea ne furnizează o manieră de a accede la lume și la obiect, o *praktognosie* care trebuie să fie recunoscută ca originală

⁵⁷ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 150.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 160. Merleau-Ponty precizează că expresia este frecventă în „ineditele“ lui Husserl.

și poate ca originară. Corpul meu are lumea sa, sau înțelege lumea sa, fără a avea de trecut prin «reprezentări», fără a se subordona unei «funcții simbolice» sau «obiectivante»⁶⁰.

Referindu-se la modul cu totul original al lui Merleau-Ponty de a instaura fundamental conduitele perceptive, exegetul André Robinet făcea constatarea, împărtășită aproape unanim, că filosofia fenomenologului francez reprezintă în chip esențial „acest efort, întins între ființe și Ființă, care nu vrea să frustreze nici Totul dar nici să nedreptățească Omul”⁶¹.

„Spațialitatea corpului propriu” este una dintre piesele importante ale angrenajului ontologic al filosofiei lui Merleau-Ponty. Corpul indică tocmai „ancorarea” noastră într-o „lume”. El este „mediatorul” unei „lumi”. Prin astfel de teze, poziția lui Merleau-Ponty este o speță de structuralism ontologic, ceea ce confirmă, de fapt, prețuirea de care s-a bucurat Merleau-Ponty în ochii lui Claude Lévi-Strauss. Poziție radical opusă reflexologiei pavlovienne, cu merite incontestabile în precizarea corelației dintre corp și situație, concepția lui Merleau-Ponty își face dificile sarcinile teoretice, prin repudierea viziunii determinist-cauzale. În această concepție, corpul apare în chip eminent ca un „spațiu expresiv”, el este originea tuturor actelor, mișcarea însăși de expresie, ceea ce proiectează în afară semnificațiile, dându-le un loc, ceea ce face că ele există ca lucruri, sub mâinile noastre, sub ochii noștri. „Corpul este mijlocul nostru general de a avea o lume”⁶². Dar acest nucleu semnificativ care se comportă ca o funcție generală este accesibil bolii, și poate exista ca boală. În percepția de sine se descoperă și nucleul esenței și al existenței, afirmă filosoful.

Pentru Merleau-Ponty, de o mare importanță în înțelegerea corpului și a lumii sensibile, este *expresia*. În cursurile sale de la College de France, dintre anii 1952 și 1960, el va dezvolta ideea că *percepția este deja expresie*, tot ceea ce este exprimat, este mai mult legat de „lanțul perceptiv” decât de „lanțul verbal”. „Expresia propriu-zisă,

⁶⁰ Ibidem, p. 164.

⁶¹ ANDRÉ ROBINET, *Merleau-Ponty — Sa vie, son oeuvre avec un Exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1963, p. 6.

⁶² M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 171.

așa cum o obține limbajul, reia și amplifică o altă expresie care se dezvăluie la «arheologia» lumii percepute»⁶³.

Analiza existențială revelează de sub spațiul obiectiv, în care corpul ia loc în final, o *spațialitate primordială* care se confundă cu ființa însăși a corpului. Corpul nostru este comparabil cu *opera de artă*, în sensul că el este un nucleu de semnificații vii, sinteza generală a corpului propriu devenind comprehensibilă ca habitudine (motrice și perceptivă). Sistem de puteri motrice sau de puteri perceptive, corpul nostru nu este obiect pentru un „eu gândesc”, ci este un *ansamblu de semnificații trăite* care tinde către echilibrul său.

Merleau-Ponty își declară scopul constant de a pune în evidență *funcția primordială* prin care noi existăm pentru noi, prin care asumăm spațiul, obiectul sau instrumentul, și de a descrie corpul ca *loc al acestei apropieri*. Filosoful sincretismului și al ambiguității are grijă însă, spre a ocoli primejdia idealismului subiectiv și a solipsismului, să ne arate că noi ne găsim mereu în prezența unei naturi care nu are nevoie să fie percepută pentru a exista.

În ipostaza corpului ca *ființă sexuală*, fenomenologul distinge o intenționalitate aparte, decât pura „conștiință de ceva”. „Percepția erotică nu este o *cogitatio* care vizează un alt corp, ea se face în lume și nu într-o conștiință”⁶⁴. În felul acesta, sexualitatea nu mai trebuie înțeleasă ca un ciclu autonom. Ea este legată din interior cu întreaga ființă cunoscătoare și acționind, încât cele trei sectoare de comportament (acțiune, cunoaștere, sexualitate) manifestă „o singură structură tipică”, ele sînt într-un *raport de expresie reciprocă*.

Corpul exprimă existența totală, deoarece existența se realizează în el. De fapt, este vorba despre *fenomenul central* al „sensului încarnat” în care corp și spirit, semn și semnificație sînt momente abstracte. Nici corpul, nici existența — ne spune Merleau-Ponty — nu pot să treacă drept „originalul ființei umane”, deoarece fiecare îl presupune pe celălalt: *corpul este existența încremenită sau generalizată, iar existența este o încarnare perpetuă*⁶⁵.

⁶³ M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, pp. 12—13.

⁶⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 183.

⁶⁵ Ibidem, p. 194.

În particular, sexualitatea nu se poate reduce la existență, după cum, existența nu poate fi redusă la corp. Ea este o atmosferă ambiguă deoarece „echivocul este esențial pentru existența umană“. În existența umană se manifestă „un principiu de indeterminare“, și această indeterminare nu este numai pentru noi, ea nu provine de la o imperfecțiune oarecare a cunoașterii noastre, nu trebuie să credem că un Dumnezeu ar putea sonda inimile și rinichiile noștri și să determine ceea ce ne vine de la natură și ceea ce ne vine de la libertate. „Existența este indeterminată în sine, din cauza structurii sale fundamentale, atîta cît ea este operațiunea însăși, prin care, ceea ce nu avea sens capătă un sens, prin care, ceea ce nu avea decît un sens sexual capătă o semnificație mai generală, prin care hazardul se face rațiune, atîta cît ea înseamnă reluarea unei situații de fapt. Noi vom numi transcendență această mișcare prin care existența reia pe seama sa și transformă o situație de fapt. Tocmai pentru că este transcendentă, existența nu depășește niciodată nimic în chip definitiv, căci atunci tensiunea care o definește ar dispărea. Ea nu se părăsește niciodată pe ea însăși“⁶⁶.

Împotriva ideii sartreiene a permanentei depășiri, dar și împotriva lui Pascal, contingența omului nu constă, după Merleau-Ponty, în faptul de a-l putea concepe existînd fără mîini, fără picioare sau fără cap, ci, dimpotrivă, omul se definește *numai prin experiența sa*, adică prin „maniera sa proprie de a pune în formă lumea“. Toate „funcțiile“ umane, de la sexualitate la motricitate și inteligență, sînt riguros solidare, este imposibil să distingem, în ființa totală a omului, o organizare corporală, care s-ar trata ca un fapt contingent, și alte predicate, care să-i aparțină cu necesitate. *Totul este necesitate în om*, și nu este o simplă coincidență faptul că ființa rațională este, de asemenea, aceea care se ține în picioare, sau care posedă degetul mare opozabil. Aceeași manieră de a exista se manifestă și într-un caz și în celălalt. În același timp, *totul este contingență în om*, în sensul că această manieră umană de a exista nu este garantată oricărui copil uman, printr-o anumită esență umană, pe care ar fi primit-o de la nașterea sa. Maniera umană de a exista trebuie în chip constant să se refacă în om, pe parcursul întîmplărilor la

⁶⁶ Ibidem, p. 197.

care este expus corpul obiectiv. „*Omul este o idee istorică, și nu o specie naturală*“. În existența umană, nu există nici o posesiune necondiționată și, totuși, nimic nu este la om un atribut fortuit. „*Existența umană este schimbarea contingenței în necesitate* prin actul de reluare. Tot ceea ce sîntem, sîntem pe baza unei situații de fapt pe care noi o facem a noastră și pe care o transformăm fără încetare printr-un fel de «eșapament» care nu este niciodată o libertate necondiționată“⁶⁷. „Nimeni nu este salvat și nimeni nu este pierdut cu totul“, conchide Merleau-Ponty, după această manieră cu totul specifică de a eleva în demnitate ambiguitatea existenței umane.

În lucrarea *Fenomenologia percepției*, descrierea corpului se completează cu prezentarea fenomenului *vorbei* (cuvîntului vorbit), precum și cu divulgarea actului esențial al semnificației, prin care Merleau-Ponty are, încă o dată, credința de a fi depășit „definitiv“ dihotomia clasică a subiectului și obiectului.

În primul rînd, vorba (*la parole*) nu este „semnul“ gîndirii, așa cum fumul ar anunța prezența focului, ci gîndirea și vorba sînt cuprinse *una în alta*. Vorba sau cuvîntul nu sînt modalități de a desemna obiectul sau gîndirea, ci înseamnă prezența acestei gîndiri în lumea sensibilă, emblema și corpul său. Vorbele poartă astfel un prim strat de semnificație care le este aderent și care dă *gîndirea ca stil*, *ca valoare afectivă*, *ca mimică existențială*, și nu ca enunț conceptual (decît într-un al doilea rînd). „Semnificația devorează semnele“⁶⁸.

Merleau-Ponty urmărește această dimensiune inseparabilă de lumea însăși, care este lumea vorbei, tînzînd să-și dezvolte cercetarea pînă în straturile „tăcerii primordiale“ spre a surprinde gestul care sparge această tăcere. „Cuvîntul este un gest și semnificația sa este o lume“. Tot ceea ce ține de specificul unei limbi (predominanța a vocalelor, sistem de construcție, sintaxă) exprimă *maniere pentru corpul uman de a celebra lumea și de a o trăi*. Cuvîntul este în întregime motricitate și inteligență.

Intemeiat pe analizele lui Goldstein asupra esenței limbajului, și pe intuițiile plastice ale lui Cézanne, fenomenologul francez interpretează chestiunea limbajului și

⁶⁷ Ibidem, p. 199.

⁶⁸ Ibidem, p. 213.

a expresiei prin același instrument al „experienței corpului propriu”, ca revelînd „un mod de existență ambiguu”. Pentru Merleau-Ponty, problema lumii și aceea a corpului propriu constă în adevărul că „totul rămîne aici” (*tout y demeure*).

S-a remarcat pînă aici că fenomenologia lui Merleau-Ponty privilegiază corelația intențională în ipostaza corporeității, ceea ce îi permite să uziteze cu ușurință termenul de *ambiguitate*. Ca și la alți fenomenologi, la Merleau-Ponty, lumea și corpul se află într-o coordonare de principiu, prin *trăit*, care refuză sau ignorează raportul de reflectare, din teama de a nu relua distincțiile clasice ale subiectului și obiectului, precum și demersul determinist-cauzal materialist.

Această îngustare a perspectivei are drept primă consecință (cu multiple implicații pentru filosofia existențialistă): imposibilitatea transcenderii de către om a „situației sale”. În alți termeni, omul trebuie să trăiască, să gîndească, să iubească etc. numai „omenește”. Ideea aparent este unanim acceptabilă, dar împotriva ei se pot face două observații: prima — omul simte, gîndește și creează „universal”, adică pe măsura tuturor speciilor, și deci din punctul de vedere al lumii, și nu din al său doar; a doua — demersul reflexiv oricare ar fi el (deci și fenomenologia) transcende „situația”, adică particularul, punîndu-l realmente între paranteze, ceea ce permite omului să imagineze, să creeze, să realizeze și situații „non-umane”.

Este cert faptul că, împotriva fenomenologiei și a tuturor filosofiilor imbricației originale dintre om și lume, Descartes sau Pascal, iar astăzi materialismul dialectic au dreptatea de partea lor. Astfel, pentru Descartes, omul poate gîndi „ca Dumnezeu”, de peste tot, survolant, fără „punct de vedere”, adică din punctul de vedere al universalității obiective⁶⁹. Pentru Pascal, omul rămîne om, fie și numai în sensul de *cogito*, chiar și atunci cînd corpul i-a fost mutilat sau i-a devenit un simulacru. Pentru materialismul dialectic, omul are capacitatea de a-și transcende situația, de a-și ridica existența și cunoașterea, acțiunea sa transformatoare, pe verticala universalității, ca unica ființă generică, după cuvîntul lui Marx. Acesta

⁶⁹ vezi ATHANASE JOJA, *Logos și Ethos*, Editura politică, București, 1967, pp. 215—233.

este adevăratul sens al reflectării, precum și al proiecției umane în viitor și în posibil⁷⁰.

Materialismul dialectic este un monism, științific întemeiat, care apreciază că legitatea obiectivă, conexiunea de relații esențiale ce constituie ordinea materială în permanentă mișcare, nu poate fi aproximată la nivelul sensibilului, al percepției, al imediatității corporale, ci numai prin înaltul efort de abstractizare ca operație a gîndirii logice și a conceptualizării. Or, știut este că numai prin abstracție poate fi surprinsă mediația, mijlocirea, generalul, care există în și prin particular. O filosofie care se situează exclusiv pe terenul imediatității corporale — așa cum procedează fenomenologia lui Merleau-Ponty — se autofrustrează de posibilitatea de a avansa către esențial și general, către permanență și necesitate, către raport cauzal și intercondiționare dialectică reală. În cazul materialismului dialectic, vorbim despre manifestarea unei viziuni verticale, deoarece determinantul este privilegiat, în explicație, față de determinat, deoarece, deși omul se găsește întotdeauna într-o „situație” particulară, și trăiește într-un anumit timp istoric, cu un corp unic, irepetabil etc., el este în același timp, în chip esențial, depășire de sine, transcendență. Aceasta înseamnă în esență că omul este „ființă generică”, în stare să depășească orice situație particulară, orice „punct de vedere” particular, și să-și însușească generalul, universalul, controlînd astfel legitatea obiectivă și punînd-o să-i slujească scopurile.

În fenomenologie întreaga problematică a fost coborîtă la orizontalitatea „situației” umane. Pretinsă dialectică, fenomenologia este în fapt o falsă dialectică. Ea ignorează esențial verticalitatea de universalitate a ființei umane, precum și coerența de esență dintre logos și ethos. De aceea spunem că fenomenologia este un idealism orizontal (al corelatelor) care, datorită structurilor sale ambigue, structurilor „nici”, a proliferat ca o zeităate indică, după „legea” unei creșteri malefice a entropiei istorico-filosofice.

⁷⁰ vezi ILEANA RĂCEANU, *Omul sub semnul posibilului*, Editura politică, București, 1974.

Noul cogito — Existență și spațialitate

1. Corpul ca simbolică generală a lumii

Pe întregul parcurs al *Fenomenologiei percepției* Merleau-Ponty respinge două dogmatisme: acela care afirmă existența în sine a obiectului („empirismul“) și acela care afirmă semnificația prezumtivă a obiectului (analiza reflexivă, care înlocuiește existența absolută a obiectului prin gândirea unui obiect absolut, de exemplu, gândim cubul cu șase fețe pe când în percepție el ne apare numai cu trei fețe).

În viziunea lui Merleau-Ponty, lucrul și lumea îmi sînt date odată cu părțile corpului meu, nu printr-o geometrie naturală, ci într-o conexiune vie comparabilă sau *mai curînd identică* aceleia care există între părțile corpului meu. În cazul acesta, orice percepție exterioară este imediat sinonimă unei anumite percepții a corpului meu, după cum orice percepție a corpului meu se explicitează în limbajul percepției exterioare. Teoria „schemei corporale“ pe care o avansează filosoful este implicit o teorie a percepției.

Cu toată opoziția distincțiilor introduse de Merleau-Ponty, nu ne aflăm departe de berkeleyanism, deoarece categoriile „a simți“, „spațiul“, „lucrul și lumea naturală“, „altul și lumea umană“ sînt specii ale lui *esse est percipi*. Filosoful francez vrea să închege o descriere a percepției din interiorul acesteia, sau, mai exact, din interiorul perceputului, avînd convingerea că gândirea obiectivă, științifică a ignorat subiectul percepției. Refuzînd materialismul în sine, cit și idealismul în sine, filosofia lui Merleau-Ponty nu se instalează într-o teorie a științei sau a posibilității experienței, ci se vrea solidară experienței trăite însăși¹.

¹ J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 739.

Conform concepției lui Merleau-Ponty, nici cauze, nici stimuli, nici organe de simț nu ne dau cu adevărat percepția, căci orice cunoaștere se instalează numai în orizonturile deschise de percepție. Percepția este o re-creație și o re-constituire de fiecare clipă a lumii. „Nu poate fi vorba de a descrie percepția însăși ca unul din faptele care se produc în lume, pentru că noi nu putem niciodată să ștergem din tabloul lumii *această lacună care sîntem noi* și de unde ea vine să existe pentru cineva, pentru că *percepția este defectul acestui mare diamant*“ (s.n. — T.G.)².

Dresînd o dublă critică la tezele empirismului și ale intelectualismului („cauzalism etalat pe planul evenimentelor cosmice“), Merleau-Ponty își dezvoltă filosofia sa neutralistă, „niniată“, repudiînd, nu o dată, filosofia husserliană a ego-ului transcendental, cit și opoziția sartriană dintre „în-sine“ și „pentru-sine“³.

În această viziune, senzația apare ca „o putere care se co-naște cu un anumit mediu de existență sau se sincronizează cu el“. Numită *coexistență* sau *comuniune*, senzația este totuși intențională pentru că vizează un *dincolo* de ea însăși. „Dar termenul pe care ea îl vizează nu este recunoscut decît în chip orb prin familiaritatea corpului meu cu el, el nu este constituit în plină lumină, el este reconstituit sau reluat printr-o știință care rămîne latentă și care îi lasă opacitatea sa și «ecceitatea» sa“⁴.

Merleau-Ponty neagă deopotrivă ideea conștiinței neant („pentru-sinele“ lui Sartre), cit și ideea unei conștiințe constituante, așa cum o descrie Husserl. El descinde direct în domeniul perceputului, al cărui spectacol nu este nicidecum acela al unei ființe pure. Între senzația mea și mine există întotdeauna *densitatea unui dobîndit original* care împiedică experiența mea să fie clară pentru ea însăși. „Senzația așa cum ne-o dă experiența nu este o materie indiferentă și un moment abstract — menționează filosoful —, ci una din suprafețele noastre de contact cu ființa, o structură de conștiință, și în loc de un spațiu unic, condiție universală a tuturor calităților, noi avem cu fiecare din ele o manieră particulară de a fi la

² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 240.

³ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*.

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 247.

spațiu și, într-un anumit fel de a face spațiul. Nu este nici contradictoriu, nici imposibil că fiecare simț constituie o mică lume în interiorul celei mari, și în însăși rațiunea particularității sale el este necesar întregului și se deschide către acesta⁵.

Percepția reunește experiențele noastre senzoriale, nu printr-o sinteză analoagă celei intelectuale, ci printr-o sinteză de genul vederii binoculare în sesizarea unui obiect. Această sinteză nu o realizează un subiect epistemologic, arată Merleau-Ponty, ci corpul când el se smulge dispersiunii sale, când se adună și se poartă, prin toate mijloacele, către un termen unic al mișcării sale și când o intenție unică se concepe în el prin „fenomenul de synergie“. Este vorba, aici, despre *corpul fenomenal*, și nu despre corpul obiectiv. Acesta proiectează în jurul său un anumit „mediu“. Sinteza perceptivă, relevă filosoful, se sprijină pe „unitatea prelogică a schemei corporale“, neposedînd secretul obiectului mai mult decît pe acela al corpului propriu. Din acest motiv obiectul perceput se oferă întotdeauna ca transcendent, iar sinteza pare să se realizeze pe obiectul însuși. Prin astfel de caracterizare sinteza perceptivă se distinge de sinteza intelectuală⁶.

„Realitatea“ lucrului perceput ține, de asemenea, de faptul că el se și ascunde de noi în același timp în care ni se revelează. „Aseitatea“ lucrului, prezența lui irecuzabilă, dar și absența permanentă în care el se ascunde, sînt două aspecte inseparabile ale transcendenței. Împotriva intelectualismului, care ignora aceste aspecte, dacă vrem să dăm socoteală de lucru, ca de termenul transcendent al unei serii deschise de experiențe, „trebuie să dăm subiectului percepției unitatea însăși deschisă și indefinită a schemei corporale“.

Merleau-Ponty preia expresia lui Herder, după care, „omul este un sensorium comun perpetuu, care este atins cînd de o parte, cînd de altă parte“, și folosește teza sa asupra „schemei corporale“ pentru a descrie unitatea corpului, unitatea obiectului și unitatea simțurilor. Corpul meu — ne spune filosoful — este „locul“ sau mai curînd „actualitatea însăși a fenomenului de expresie“. „Corpul meu este textura comună a tuturor obiectelor și el este,

⁵ Ibidem, p. 256.

⁶ Ibidem, p. 269.

cel puțin în privința lumii percepute, instrumentul general al comprehensiunii mele. El este acela care dă un sens nu numai obiectului natural, ci încă obiectelor culturale cum sînt cuvintele⁷. Corpul meu este *un obiect sensibil la toate celelalte*, acest „straniu obiect“ care utilizează propriile sale părți ca *simbolică generală a lumii*, prin care noi putem frecventa această lume și o putem înțelege, sau să-i găsim un sens. În percepție, noi nu gîndim obiectul, și nu gîndim că îl gîndim, ci *sîntem la obiect și ne confundăm cu acest corp* care „știe mai mult decît noi despre lume“.

Fenomenologia ambiguității originale, propusă de filosofia corporeității a lui Merleau-Ponty, postulează imposibilitatea de a gîndi natura exterioară și viața fără referință la natura percepută cu corpul. În viziunea filosofiei ambiguității, corpul uman trebuie înțeles ca „animal de percepții“, ca „corp al spiritului“, cum a rostit poetic Valéry. Ideea corporeității se precizează „ca ființă în două fețe sau în două «laturi»: corpul propriu este un sensibil și el este «simțîndul», el este văzut și se vede, el este atinsul și se atinge și, sub al doilea raport, el comportă o latură inaccesibilă celorlalți, accesibilă numai titularului lui. El îmbracă o filosofie a cărnii ca vizibilitate a invizibilului⁸. Corpul uman este un „simbolism natural“⁹ prin care poate deveni lămurit raportul dintre „logosul explicit“ (simbolismul artificial) și „logosul lumii sensibile“.

În stratul original al simțirii (*du sentir*) trăim unitatea subiectului și unitatea intersenzorială a lucrului. Această sinteză perceptivă este identificată de Merleau-Ponty cu însăși temporalitatea, ceea ce înseamnă a lăsa subiectului percepției întreaga opacitate și istoricitate a sa.

Sinteza spațială, și cea a obiectului, se întemeiază, în această explicație, pe desfășurarea temporală. În fiecare mișcare de fixare, *corpul meu* leagă împreună un prezent, un trecut și un viitor, „el secretă timp“, sau mai curînd el devine acest loc al naturii unde, „pentru prima dată“, evenimentele în loc să se împingă unul pe altul în ființă,

⁷ Ibidem, p. 272.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Nature et Logos*, în *Résumés de cours*, 1959—1960, p. 177.

⁹ Ibidem, p. 180.

proiectează „în jurul prezentului“ un *dublu orizont* de trecut și de viitor și primesc o orientare istorică. Luînd în posesiune timpul, „corpul meu“ face să existe un trecut și un viitor pentru prezent. El nu este un lucru, ci el „face timpul“, în loc să-l suporte. Dar fenomenologul are grijă să afirme, din perspectiva ambiguității, că *conștiința perceptivă este în perpetuu eșec*, prin pretenția de obiectivitate. Subiectul percepției nu este o subiectivitate absolută, el e destinat să devină obiect pentru un Eu ulterior. „Percepția este întotdeauna în modul lui *se* (*on* — adică impersonal, *n.n.* — T.G.)“¹⁰. Aici nu este vorba despre un subiect autonom, ci despre mine, *atîta cît am* un corp și cît știu să privesc. Percepția nu apare ca o istorie veritabilă, personală — vrea să spună filosoful — ci *ea atestă și reinnoiește în noi o preistorie*.

Sînt prezente în aceste distincții teme inedite, din Husserl, care conturau corpul propriu ca pe *aici-ul* absolut (*Nullpunkt*)¹¹ în care se originează toate dimensiunile spațio-temporale.

Merleau-Ponty distinge și subliniază misterul, ordinea tăinuită a corporeității, caracterul finit al senzorialității noastre situate ceea ce, indiscutabil, favorizează teza echivocității existențiale. Experiența non-thetică, preobiectivă și preconștientă este percepția originară. În acest caz teoria cunoașterii trebuie pusă din nou și în alți termeni, susține filosoful.

Incontestabil, descrierile acestui gînditor sînt mult mai puțin frecventate de artificios decît descrierile fenomenologice sartriene, sau decît cele ale hermeneuticii heideggeriene. Procedura însăși, de întemeiere pe lucrările psihologiei contemporane este mult mai intelectuală decît distincția perpetuu innădită a căutărilor sartriene, dar o permanentă tendință de extrapolare a viziunii perceptive (și încă de la patologic la normal, ca argumentare inversă asupra rolului „configurației globale“ și a tulburării „schemei corporale“) alterează în chip profund optica ontologică, adică tocmai ceea ce filosoful vrea să revoluționeze, readucîndu-ne la ontologia implicită a percepției.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 277.

¹¹ Vezi ED. HUSSERL, *Ideën*, II, inedit și M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 132, 299.

În interiorul fenomenologiei însăși, Merleau-Ponty spera să fi edificat o *nouă concepție asupra intenționalității* pe refuzul conștiinței constituante, prezentă la Husserl, Sartre ș.a. De fapt, în această coordonată de refuz găsim propriul fenomenologiei lui Merleau-Ponty, interesată mai ales de lumea *trăitului* (*Lebenswelt*).

Un moment important pe această cale de căutare a Logosului simțirii, îl reprezintă descrierea *spațiului* în limitele perceputului sau percepției. Spațiul nu este mediul real sau logic în care se dispun lucrurile, ci mijlocul prin care punerea lucrurilor devine posibilă, „puterea universală a conexiunii lor“. Într-un fel sau în altul, ideea kantiană a unui *ăpriori* este reînviată și susținută¹². Și aici, ca și în altă parte, nu putem urmări toate exemplificările filosofului, preluate din cercetările psihologilor Wertheimer, Stratton ș.a., ci ne menținem în limitele relevării critice a generalizărilor ontologice operate de Merleau-Ponty.

Constituirea unui nivel spațial, argumentează fenomenologul francez, este unul din mijloacele constituirii unei lumi pline. Corpul meu este „în priză“ cu lumea cînd percepția îmi oferă un spectacol la fel de variat și de limpede articulat, ca și posibil, și cînd intențiile mele motrice etalindu-se primesc de la lume răspunsurile pe care le așteaptă. Acest maximum de limpezime în percepție și în acțiune definește un sol perceptiv, un fond al vieții mele, un mediu general pentru coexistența corpului meu și a lumii. Ceea ce este esențial pentru spațiu *este de a fi întotdeauna deja constituit*, iar noi nu-l vom înțelege niciodată dacă „ne retragem într-o percepție fără lume“¹³.

Prin același mecanism explicativ, Merleau-Ponty apreciază că nu trebuie să ne întrebăm *pentru ce ființa este orientată, pentru ce existența este spațială* etc., deoarece problema nu ar putea fi pusă decît dacă aceste fapte ar fi accidente care ar reveni unui obiect și subiect indifferente față de spațiu. Dar experiența perceptivă ne arată,

¹² Ideile apriorismului sînt reluate cu mijloace specifice și de esteticianul fenomenolog Mikel Dufrenne care, în lucrarea *La notion d'ăpriori* dezvoltă un punct de vedere analog. Asupra înrudirii dintre concepția lui Merleau-Ponty și cea a lui Dufrenne a se vedea ANDRÉ DE MURALT, *L'Idée de phénoménologie*.

¹³ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 291.

dimpotrivă, că ele sînt presupuse „în întîlnirea noastră primordială cu ființa și că ființa este sinonimă ființei situate. Pentru subiectul cugetător, *un chip văzut «din față» și același chip văzut «din spate» sînt indiscernabile (s.n. — T.G.).* Pentru subiectul percepției, chipul văzut «din spate» este de nerecunoscut”¹⁴.

În îmbracăție de ființă cu percepția, spațiul deține totuși o *prioritate* de principiu față de percepție, deoarece există un alt subiect subteran mie, pentru care lumea există înainte ca eu să fiu acolo, și care marchează acolo însuși locul meu. Acest spirit captiv sau natural, relevă Merleau-Ponty, este corpul meu, nu corpul momentan care este instrumentul alegerilor mele personale și se fixează asupra cutărei sau cutărei lumi, ci *sistemul de funcții anonime care îmbracă orice fixare particulară într-un proiect general.* Această adeziune oarbă la lume, acest *participis* în favoarea ființei nu intervine numai la începutul vieții mele, ci ea dă sens oricărei percepții ulterioare de spațiu și este reîncepută în fiecare moment. „*Spațiul și în general percepția marchează în inima subiectului faptul nașterii sale, aportul perpetuu al corporeității sale, o comunicare cu lumea mai veche decît gîndirea (s.n. — T.G.).* Iată pentru ce ele gîtuie conștiința și sînt opace în fața reflexiei”.

Labilitatea nivelelor dă nu numai experiența intelectuală a dezordinii, ci experiența vitală a ameteții și a greței care este conștiința și oroarea față de contingența noastră. „Punerea unui nivel este uitarea acestei contingențe iar spațiul este așezat (*assis*) pe facticitatea noastră. Acesta nu este nici un obiect, nici un act de legătură a subiectului, nu poate fi nici observat, pentru că el este presupus în orice observație, nu putem nici să-l vedem ieșind dintr-o operație constituantă, pentru că îi este esențial de a fi deja constituit, și în felul acesta el poate să dea magic peisajului determinațiile sale spațiale fără ca să apară vreodată el însuși”¹⁵.

Este vizibil procedeul relativist, în sens einsteinian, pe care Merleau-Ponty îl folosește la descrierea spațialității, din perspectiva percepției și perceptului. Această interferare și coexistență a „punctelor de vedere” ale cor-

¹⁴ *Ibidem*, p. 292.

¹⁵ *Ibidem*, p. 294.

purilor fenomenale diluează spațiul la nivelul unor interraporturi care, deși poate fi socotit analog spațiului din microfizică, are virtutea nescontată de a-și pierde ființa obiectivă.

2. Adîncimea sau spațialitatea existențială. Cogito ambiguu

Pe Merleau-Ponty îl interesează, însă, sensul existențial al spațialității și, nu întîmplător, el se va interesa de *problema adîncimii (la profondeur)*, pe urmele lui Berkeley, dar căutînd permanent o detașare de filosoful clasic idealist subiectiv, prin distincția dintre *lărgime* și *adîncime*, pe care filosofii intersubiectivității le identificaseră.

Regăsim această idee la Martin Heidegger, cînd acesta relevă că spațialitatea *Dasein*-ului se caracterizează prin tendința de a surmonta îndepărtarea și de a organiza distanța¹⁶.

La Merleau-Ponty, *adîncimea* este cea mai existențială dintre dimensiunile spațiului, deoarece ea nu se manifestă asupra obiectului însuși, ci aparține cu toată evidența *perspectivei*, și nu lucrurilor. Pe această cale aproape recunoscut subiectivistă, Merleau-Ponty încearcă o viziune potrivnică „geometriei naturale” a cartezienilor. Astfel, pentru el, mărimea aparentă și convergența nu mai apar drept cauze ale adîncimii, ci ele sînt prezente în experiența adîncimii, așa cum motivul este prezent într-o decizie. Motiv și decizie sînt două elemente ale situației, primul este situația ca fapt, a doua este situația asumată.

Viziunea lui Merleau-Ponty este desigur o viziune picturală modernă, în spiritul lui Cézanne și Klee, așa cum a și dorit-o filosoful. Această vedere din interiorul lucrurilor dovedește, însă, incapacitatea de a întîlni undeva viziunea obiectivă a științei, care nu poate fi socotită nici pe departe drept alienare a noastră atît față de lucruri cît și de ființa noastră, cum cred majoritatea fenomenologilor existențialiști.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 105.

Adîncimea personifică tocmai un raport „nînist“, cultivat de către Merleau-Ponty în felul său propriu. Astfel, atunci cînd privim un drum în fața noastră care dispăre la orizont, nu trebuie să spunem nici că marginile drumului ne sînt date drept convergente, nici că ele ne sînt date ca paralele: „*ele sînt paralele în adîncime*“, susține filosoful. Aparența perspectivă nu este aici luată în considerație și, cu atît mai mult, nu este luat în considerație nici paralelismul. „*Eu sînt la drumul însuși pe parcursul deformării sale virtuale, și adîncimea este această intenție însăși care nu pune nici proiecția prospectivă a drumului, nici drumul «adevărat»*“ (s.n. — T.G.). Totuși, un om aflat la două sute de pași de noi, nu este oare mai mic decît unul aflat numai la cinci pași depărtare? El devine mai mic, răspunde filosoful, *dacă eu îl izolez de contextul perceput și dacă eu măsoar mărimea aparentă*. „Astfel, el nu este nici mai mic, nici egal de altfel, el este *același om văzut de mai departe*“¹⁷.

Subiectul percepției pune mărimea aparentă, convergența și distanța într-o situație, singura prin care ele au o valoare. Adîncimea sau profunzimea este dimensiunea după care lucrurile sau elementele lucrurilor *se acoperă* unul pe altul, pe cînd lărgimea și înălțimea sînt dimensiunile după care ele se juxtapun.

Revenind la percepție, în sens larg, aceasta ne dă un *cîmp de prezență*, după expresia lui Husserl, care se întinde pe două dimensiuni: dimensiunea *acici-acolo* și dimensiunea *trecut-prezent-viitor*. Cea din urmă o face înțeleasă și pe cea dintîi. În acest cadru de referință, *profunzimea* reprezintă „*simpla deschidere a percepției către o fantomă de lucru abia calificat*“, ea înseamnă nu gîndirea unui subiect acosmic, ci *posibilitatea unui subiect angajat*.

Preocupat de chestiunea dificilă, dar extrem de importantă, a spațiului în percepție, Merleau-Ponty nu putea ignora pe aceea a *mișcării*. Desigur, soluția și descrierile sale vor purta marca aceleiași intuiții a „experienței preobiective“ și ambigue, dar distincțiile vor fi mult mai șubrede decît în alte prilejuri. Filosoful interpretează mișcarea numai prin, prisma deplasării, adică a ceea ce în-

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 302.

deobște materialismul dialectic numește forma elementară a mișcării — mișcarea mecanică. În acest plan strîmt prin el însuși, filosoful îngustează și mai mult perspectiva. „Dacă noi vrem să luăm în serios fenomenul mișcării, trebuie să concepem o lume care să nu fie făcută din lucruri numai, ci din pure tranziții“¹⁸. Ceva în trecere nu se definește decît prin maniera sa particulară de „a trece“, printr-un „comportament“. Mișcarea exprimă manifestarea sensibilă a implicației spațiale și temporale, prin „priza unică a corpului nostru cu lumea“. Mișcarea și mișcînd formează o unitate, o „modulație a unui mediu deja familiar“.

În textele cursurilor rămase din perioada activității la Collège de France, în spiritul monismului percepției, Merleau-Ponty înțelegea prin mișcare un „mijloc de expresie universal“ care nu poate fi rupt de „experiența carnală“, de „originile sale perceptive“¹⁹.

Deși poziția lui Merleau-Ponty se aseamănă cu aceea a lui Bergson, fenomenologul nu admite interpretarea prin multiplicitate de fuziune și de interpenetrare a conștiinței ca lichid, continuitate și *boule de neige* cu ea însăși. „Trăitul pe care Bergson îl opune gîndirii este pentru el constatat, el este un dat imediat. Înseamnă a căuta o soluție în echivoc... Dacă fazele mișcării se identifică din aproape în aproape, nimic nu se mișcă nicăieri“ (s.n. — T.G.)²⁰.

Acordînd mai mult credit ideii kantiene de sinteză, Merleau-Ponty consideră ca primar și imediat, un „flux“, o unitate de mișcare care nu este o unitate reală, întemeiată într-un Eu relativ și prepersonal, ci un mișcînd pe care noțiunea „*synopsis*“ l-ar exprima cît mai bine. Este vorba despre o situație indiscernabilă în care *mișcare, mișcînd și fond* se presupun în chip funciar.

Instrument de argumentare des folosit, ideea „corpului propriu“ favorizează, la Merleau-Ponty, ideea *mișcării fără mobil*, mișcarea ca și distincția spațială dintre *sus și jos* devenind „un fenomen de nivel“, adică presupunînd „o anumită ancorare care poate varia“.

¹⁸ *Ibidem*, p. 318.

¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, p. 13.

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 319, nota 1.

Perspectiva existențială pe care fenomenologia lui Merleau-Ponty o deschide asupra spațiului și mișcării tinde să întemeieze *unitatea experienței* în alt chip decât a făcut-o de pildă raționalismul clasic. Existența proiectează în jurul ei „lumi“ care îmi maschează obiectivitatea și o fixează ca scop în teleologia conștiinței, detașând aceste „lumi“ *pe fondul unei unici lumi naturale*. Dacă mitul, visul, iluzia trebuie să poată fi posibile, afirmă filosoful, „aparentul și realul trebuie să rămână ambiguu în subiect ca și în obiect“²¹. Dacă există erori, aceasta este posibil pentru că avem și adevăruri; dacă se manifestă non-sensul și absurdul, faptul se petrece pentru motivul că există și sens. Nu se poate rămâne în absurd, conchide Merleau-Ponty, decât dacă se suspendă orice afirmație, dar nu se poate rămâne nici în evidența absolută căci prin orice afirmație intrăm în implicit, în echivoc și „în jocul lumii“. Proba absurdului și aceea a evidenței absolute se implică una pe alta și sînt chiar indiscernabile.

Împotriva filosofiei unui Albert Camus²², filosoful ambiguității, care este Merleau-Ponty susține că lumea nu apare ca absurdă decât „dacă o exigență de conștiință absolută disociază în fiecare moment semnificațiile de care ea freamătă și, reciproc, această exigență este motivată de conflictul semnificațiilor. *Evidența absolută și absurdul sînt echivalente nu numai ca afirmații filosofice, ci încă drept experiențe*“²³.

Postat pe pozițiile ambiguității, pe care ca și Simone de Beauvoir o distinge de absurd, Merleau-Ponty relevă că raționalismul și scepticismul se nutresc dintr-o viață efectivă a conștiinței pe care ele o subînțeleg „ipocrit“ și fără care aceste atitudini nici nu pot fi gîndite, nici chiar trăite, și „în care nu se poate spune că totul are un sens, sau că totul ar fi nonsens, ci numai că există sens“. *Fenomenul originar*, ne spune Merleau-Ponty preluînd o idee a lui Pascal, *este un adevăr pe fond de absurditate și o absurditate pe care teleologia conștiinței speră să o convertească în adevăr*.

²¹ Ibidem, p. 340.

²² ALBERT CAMUS, *Mitul lui Sisif*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

²³ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 343.

În această ontologie a ambiguității, a lui „dincoace de da și de nu“, a lui dincoace de adevăr și eroare, adevăratul *Cogito* este tripticul impersonalist, ninist: „*există conștiința de ceva, ceva se arată, există fenomen*“. „Conștiința nu este nici punere de sine, nici ignoranță de sine, ea este *non-disimulată* față de ea însăși, adică nu este nimic în ea care să nu i se anunțe ei, într-o anumită manieră, deși ea nu are nevoie de a-l cunoaște expres. În conștiință, a apărea nu este a fi, ci este fenomen. Acest nou *Cogito*, pentru că este dincoace de adevăr și de eroare ca dezvăluite, face posibile și pe unul și pe cealaltă... Ceea ce nu este decât trăit este ambivalent“²⁴.

Certitudinea generală că există o lume, nu se manifestă și pentru fiecare lucru particular. Conștiința este îndepărtată de ființă, și de ființa sa proprie, dar în același timp este unită cu ele, prin densitatea lumii. După opinia lui Merleau-Ponty, adevăratul *Cogito* nu este dialogul gîndirii cu gîndirea acestei gîndiri: ele nu se întîlnesc decât pe parcursul lumii. Există pentru mine o lume, pentru că eu nu mă ignorez; eu sînt non-disimulat față de mine însumi, pentru că am o lume.

Structură a intuiției filosofului fenomenolog, ambiguitatea determină un același mod de soluționare a problemei lumii naturale și a lucrului, a problemei Altului și a lumii umane etc. În această viziune, corpul nostru — ca punct de vedere asupra lucrurilor — și lucrurile — ca elemente abstracte ale unei singure lumi —, formează un *sistem*, în care, fiecare moment este *imediat semnificativ* despre toate celelalte. În ceea ce privește constanța lucrurilor, aceasta este fundată pe conștiința primordială despre lume ca „*orizont al tuturor experiențelor noastre*“. Astfel, constanța unui obiect tactil este „o constanță-pentru-corpul-meu, un invariant al comportamentului său total“²⁵.

Pentru această ontologie a mixturii, lucrul este un *lucru intersenzorial*, el deține o *simbolică* ce leagă una de alta calitățile sensibile. De aceea, în percepție lucrul ne este dat „în persoană“. Foarte important este faptul că, în fața Altului, a semenului nostru, lucrul realizează un „*miracol de expresie*“, în sensul că *un interior se re-*

²⁴ Ibidem, p. 343.

²⁵ Ibidem, p. 359.

velează în exterior, o semnificație descinde în lume și începe să existe aici, și ea nu poate fi înțeleasă deplin decât căutînd-o cu privirea, la locul său. Astfel lucrul este cor-relativul corpului meu și, mai general spus, al existenței mele, din care corpul nu este decât structura stabilizată. Lucrul se constituie în legătura directă a corpului meu cu el, el nu este mai întîi o semnificație pentru intelect, ci o structură accesibilă inspecției corpului și, dacă noi vrem să descriem realul așa cum el ne apare în experiența perceptivă, noi îl găsim încărcat de predicate antropologice²⁶.

Merleau-Ponty conchide că natura întregă este punerea în scenă a propriei noastre vieți, sau este interlocutorul nostru într-un fel de dialog. De aceea, nu putem concepe lucru care să nu fie perceput sau perceptibil. Orice percepție este o comunicare sau o „comuniune”. Lucrurile sînt „concrețiuni” ale unui mediu și orice percepție explicită a unui lucru trăiește dintr-o comunicare prealabilă cu o anumită atmosferă. Percepția naturală nu este o știință, ea trăiește cu lucrurile, ea este „opinie” sau „credință originară”, este ființa ante-predicativă către care „existența noastră totală este polarizată”.

Jean Hyppolite a remarcat cu profunzime faptul că „filosofia franceză a fost întotdeauna sensibilă la această problemă a corpului, de la Descartes la Bergson, trecînd prin Maine de Biran, dar niciodată sensul ontologic al acestui corp, puterea sa originară de depășire nu au fost exprimate cu atîta energie ca la Merleau-Ponty”²⁷.

În planul indistinției, proprie domeniului percep-tului, „realul” însuși apare, la Merleau-Ponty, ca mediul în care fiecare moment este inseparabil de celelalte, și chiar sinonim cu celelalte, în care aspectele se semnifică unul pe altul, „într-o echivalență absolută”. Aici, sensul unui lucru nu se distinge de aparența sa totală. Totuși, Merleau-Ponty subliniază că un lucru nu este dat efectiv în percepție, el este reluat pe plan interior de către noi, reconstituit și trăit atîta cît el este legat la o lume pe care noi o purtăm cu noi în structurile ei fundamentale, și din care lucrul nu este decât una din concrețiunile posibile. Trăit de noi, lucrul nu este mai puțin

transcendent — afirmă fenomenologul —, transcendent vieții noastre, deoarece corpul uman, cu habitusurile sale, care desenează în jurul lui un anturaj uman, este traversat de o mișcare către lumea însăși.

Viața umană se deschide către o lume (*Welt*) și către un obiect (*Gegenstand*), ea se definește prin această putere de a se nega pe sine în gîndirea obiectivă, și această putere ține de atașamentul ei primordial la lumea însăși. „Viața umană înțelege nu numai cutare mediu definit, ci o infinitate de medii posibile și se înțelege pe ea însăși, pentru că ea este aruncată într-o lume naturală”²⁸. Această lume naturală este ceea ce Merleau-Ponty numește „tipica relațiilor intersenzoriale”. Noi știm ce este lumea, prin reluarea acestei afirmații care se face în fiecare clipă în noi. „Lumea naturală este orizontul tuturor orizonturilor, stilul tuturor stilurilor, care garantează experiențelor mele o unitate dată și non-vrută, pe dedesubtul tuturor rupturilor vieții mele personale și istorice, și al cărei corelat este în mine existența dată, generală și pre-personală a funcțiilor mele senzoriale în care noi am găsit definiția corpului”²⁹.

Merleau-Ponty frecventează, în felul său, dialectica. El sesizează contradicția între realitatea lumii și neîncheierea acesteia³⁰, contradicție care în alți termeni exprimă raportul dintre ubiquitatea, extensiunea universală a conștiinței și angajamentul într-un cîmp de prezență. Dar nu este vorba de a putea alege între laturile acestei contradicții: între neîncheierea lumii și existență, între angajare și ubiquitatea conștiinței, între transcendență și imanență. Acești termeni nu pot fi luați izolat fără să apară contradicția, cu alte cuvinte, contradictoriul fiecăruia.

În spiritul monismului său ambiguu, filosoful acreditează teza după care ceea ce trebuie principial acceptat este că *aceeași rațiune* mă face prezent aici și acum, precum și prezent aiurea și totdeauna, absent de aici și de acum, dar și absent din orice loc și din orice timp. „*Această ambiguitate nu este o imperfecțiune a conștiinței sau a*

²⁶ *Ibidem*, p. 369.

²⁷ JEAN HYPPOLITE *op. cit.*, pp. 743—744.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 377.

²⁹ *Ibidem*, p. 381.

³⁰ VEZI ANDRÉ ROBINET, *La philosophie française*, P.U.F., Paris, pp. 114—118.

existenței, ea îi este definiția³¹. Lumea, acest „nucleu al timpului“ nu subzistă, după Merleau-Ponty, decît prin mișcarea unică ce face să se distingă „aprezentatul“ de prezent și le compune totodată, iar conștiința, care trece „drept loc al clarității“, este, dimpotrivă, *locul însuși al echivocului*.

Lucrurile și clipele se articulează formînd o lume numai prin strunga acestei ființe ambigue, care este subiectivitatea, ele nu pot deveni co-prezente decît dintr-un anumit punct de vedere și într-o *intenție*. Dincolo de orizonturile noastre nu există nimic de văzut — susține Merleau-Ponty —, decît alte peisaje și alte orizonturi, nimic de văzut în interiorul lucrului, decît lucruri mai mici. „Idealul gîndirii obiective este totodată fundat și ruinat de temporalitate. Lumea în sensul deplin al cuvîntului nu este un obiect, ea are o haină de determinări obiective, dar și de fisuri, de lacune pe unde subiectivitățile intră în ea, sau mai curînd care sînt subiectivitățile înseși³². Lucrurile sînt așadar „structuri opace“. Lucrul și lumea nu există decît trăite de mine sau de subiecți ca mine.

Merleau-Ponty folosește un argument extrem de subtil, dar care este în fond un artificiu, atunci cînd relevă că însăși percepția mea (finită, limitată, ambiguă) presupune și „face să coexiste un număr indefinit de lanțuri perceptive care o confirmă în toate punctele și concordă cu ele“. Percepția devine astfel un adevărat argument ontologic de forma: *dacă există percepție, există și lume și ceilalți oameni*. La rîndul lor, halucinația, iluzia etc. nu fac decît să susțină, ele însele, veracitatea ființei perceputului, care nu este o identitate cu lumea însăși, dar nici absență a erorii, ci *ambiguitate ontică*.

Perceputul nu este necesar — ne spune filosoful — dar nu este, pentru aceasta, nici numai posibil sau probabil. El este *dincoace* de îndoială și de demonstrație. Perceputul este „real“, pentru că, de exemplu, soarele „se înalță“ atît pentru profan cît și pentru omul de știință. Fiecare lucru poate să apară ca incert, *dar este sigur că există lucruri și că există o lume*. Nu se poate formula întrebarea dacă lumea reală este reală sau dimpotrivă,

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 383.

³² *Ibidem*, p. 384.

deoarece în chip exact lumea nu este o sumă de lucruri, care ar putea fi oricînd revocată prin îndoială, ci ea este „rezervorul inepuizabil de unde sînt scoase lucrurile. Perceputul luat în întregime, cu orizontul care anunță totodată disjunția sa posibilă și înlocuirea sa eventuală printr-o altă percepție, nu se înșală în chip absolut“.

În cîmpul perceputului nu există nici eroare, nici adevăr, ci realitate și necesitate, „adică facticitate“, conchide paradoxal Merleau-Ponty. Coincidența dintre *cogito* și sine însuși, pe de altă parte, nu poate fi niciodată reală, ci numai intențională și prezumtivă. Aceasta ar permite luarea în considerație a iluziei, halucinației etc., pentru că noi nu am putea lua cunoștință altfel de noi înșine decît prin inherența în timp și în lume, adică în *ambiguitate*.

Apreciind elementele filosofice de paradox ale *Fenomenologiei percepției*, Joseph Moreau își exprimă convingerea că ele își pot găsi loc numai într-o ontologie idealistă³³. Conform acestei ontologii, noi sîntem „aruncați“ nu numai într-o natură, ci și într-o lume culturală, umană, în coexistența cu semenii, cu Altul. Această lume culturală este, pentru filosoful ambiguității, de asemenea ambiguă, și este deja prezentă sub vîlul anonimului (*On*). Primul dintre obiectele culturale, și acela prin care există toate celelalte, este „*corpul altuia ca purtător al unui comportament*“.

Corpul meu și corpul altuia nu constituie un corp obiectiv, așa cum îl descrie știința fiziologiei. El nu este acest „corp-acolo“, care poate fi locuit de o conștiință, ci trebuie să sesizăm pe corpurile vizibile — ne învață Merleau-Ponty — „comportamentele care se schițează în el, care își fac apariția în el, dar care nu sînt realmente conținute în el“³⁴. De asemenea, conștiința nu este conștiința constituantă, despre care vorbește Husserl, și nici o pură ființă-pentru-sine, ca la Sartre, ci este o *conștiință perceptivă*, prin care Altul va putea să apară la capătul corpului fenomenal și să primească un fel de „localitate“.

³³ J. MOREAU, *op. cit.*, p. 60.

³⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 403.

3. Transcendența. Raportul cu Altul, cu semenul

Între mine și Altul există o legătură internă la nivelul corpului. *Evidența altului* este posibilă pentru că eu nu sint transparent pentru mine însumi — subliniază fenomenologul — și pentru că subiectivitatea mea *își trage după ea corpul său*. Sesizarea reciprocă între mine și altul nu este ca între două *ego-uri*, și nici ca de la un *ego* la *obiect*. Corpul altuia nu este obiect pentru mine, și nici al meu pentru el, ele sint *comportamente*. Perspectiva altuia și perspectiva mea sint *împreună*, într-o singură lume, la care noi participăm ca *subiecți anonimi ai percepției*. Corpul meu percepe corpul altuia și el găsește acolo, ca o „prelungire miraculoasă“ a propriilor sale intenții, o *manieră familiară de a trata lumea*. Corpul meu și corpul altuia formează *un singur tot*, revers și față a unui singur fenomen.

Un obiect „cultural“ care la Merleau-Ponty joacă rolul esențial în percepția de altul este *limbajul*. Între mine și altul există, ca un țesut, o experiență a dialogului. Totul se înserează într-o operațiune comună căreia nici unul din noi nu-i este creatorul. „Există aici o ființă în doi, și altul nu este mai mult, aici, pentru mine, ca un simplu comportament în cîmpul meu transcendental, cum dealtfel nici eu nu sint în al său, noi sintem unul pentru altul colaboratori într-o reciprocitate perfectă, perspectivele noastre alunecă una în alta, noi coexistăm pe parcursul aceleiași lumi“³⁵.

Merleau-Ponty ține seama de faptul că omul trăiește, totuși, și pe planul solitudinii, și nu doar în cel al comunicării. Singurătatea și comunicarea nu sint, pentru el, termenii unei alternative, ci două momente dintr-un singur fenomen, deoarece, în fapt, altul există pentru mine. Și la fel cum reflexia ne dă, într-un anumit fel ireflectatul, căci altfel ea nu ar mai avea un opus și nu ar mai constitui o problemă, tot astfel experiența mea îmi dă într-un fel oarecare Altul, deoarece, dacă ea n-ar face-o, n-am mai putea vorbi despre solitudine iar Altul n-ar mai fi declarat inaccesibil. Tensiunea experienței mele către Altul face existența lui incontestabilă la orizontul

³⁵ *Ibidem*, p. 407.

vieții mele chiar atunci cînd am o cunoaștere imperfectă despre el.

Recunoaștem în acest chip de argumentare al lui Merleau-Ponty, pe lângă folosirea mecanismului „sincretismului ambiguu“ (specie de intenționalitate proprie filosofiei corpului), o cedare implicită în fața gândirii cauzale. Finitudinea și coexistența devin prilej de a favoriza Altul să-și dovedească ființa în fața mea. Desigur, la Merleau-Ponty, totul se petrece la nivelul fenomenului, la nivelul comportamentului sau al percepției, dar „imbricația“ asupra căreia insistă fenomenologul nu are nicicînd șansa de a se folosi de optica determinist-cauzală.

Fenomenul central care fundează totodată subiectivitatea mea și transcendența mea către altul constă în faptul că *eu sint dat mie însumi*. „*Eu sint dat*, adică eu mă găsesc deja situat și angajat într-o lume fizică și socială, — eu sint dat mie însumi, adică această situație nu-mi este niciodată disimulată, ea nu este niciodată în jurul meu ca o necesitate străină iar eu nu sint niciodată efectiv închis în ea ca un obiect într-o cutie. Libertatea mea, puterea fundamentală pe care o am de a fi subiectul tuturor experiențelor mele, nu este distinctă de inserția mea în lume“³⁶. Malebranche spunea că eu am întotdeauna *mișcare pentru a merge mai departe*.

Faptul că pentru noi există lucruri cît și semeni (Alții) nu se datorește unei iluzii (deoarece, pentru ființa-în-lume solipsismul este imposibil), ci se realizează „printr-un act violent care este percepția însăși“. Lumea socială, ca și cea naturală, este un cîmp permanent, o dimensiune de existență. Raportul nostru cu socialul, observă Merleau-Ponty, este ca și raportul nostru cu lumea, „mai profund decît orice percepție expresă sau decît orice judecată“.

Cu lumea naturală și socială, fenomenologul are certitudinea de a fi descoperit „veritabilul transcendental“, care nu este ansamblul operațiilor constitutive, prin care o lume ar transpare fără umbră și fără opacitate sau care s-ar putea etala în fața unui subiect imparțial, ci este „*viața ambiguă* unde se face *Ursprung-ul* (originarea) transcendențelor care, printr-o contradicție fundamentală,

³⁶ *Ibidem*, p. 413.

mă va pune în comunicație cu ele și, pe acest fond, face posibilă cunoașterea³⁷.

„Fenomenologia percepției“ nu reușește totuși, cu toate străduințele fenomenologului francez, să dea peste bord idealismul subiectiv clasic sau percepționismul. Transcendența fenomenologică nu poate întemeia fenomenul pe ființă, după cum nu poate să-l ferească de o cădere într-un *în-sine sui-generis*³⁸.

Merleau-Ponty a intenționat găsirea unei comprehensiuni și a unei reflexii mai radicale decât „gîndirea obiectivă“, vrînd să substituie fenomenologiei — înțeleasă ca descriere directă — o „fenomenologie a fenomenologiei“ care, revenind la *cogito*, să poată descoperi un „Logos mai fundamental“. Această nouă comprehensiune trebuia să transpară din acel punct în care *timpul, corpul, lumea, lucrul și Altul* se susțin reciproc într-o *ambiguitate de ființă*.

Pe linia celei mai bune tradiții franceze a filosofiei *cogito*-ului, fenomenologul percepției își va contura propria comprehensiune, într-o perpetuă dispută cu viziunea „realistă“ și cu aceea a idealismului transcendent. Ambele poziții respinse absolutizau *cogito*-ul, îl transformau într-o entitate perfect translucidă de sine, îl eternizau, îl rupeau de lumea corpului ca și de cea a lucrurilor etc.

Se poate susține că monismul fenomenologic al lui Merleau-Ponty este în genere tributar monismului ființialist al lui Martin Heidegger, gînditorul care a tins să ocolească dualismul epistemologic al subiect-obiectului, și chiar dualitatea ontologică dintre Ființă și fiind, prin poetica expresie rilkeană „deschiderea deschisului“. La Heidegger, ființa înțeleasă ca „deschis“ (*das Offene*) se pune în fața ei însăși, apărîndu-și ca „deschidere“ (*Offenheit*). Această idee, asemănătoare cercului hegelian prin care spiritul absolut se autocunoaște, este mai deschis ontologică și afirmă că *din deschidere face parte deschisul*.

La Merleau-Ponty, monismul devine mai clar existențialist, pentru că sub puternica impresie a fondului francez al filosofiei *cogito*-ului, el privilegiază umanul, redus la

corporeitate, corpul-fenomenal care prin deschiderile sale este considerat drept singurul transcendent, manifestîndu-se ca structură-orizont, perspectivă, atît sub raport spațial cît și sub raport temporal. În acest *uman*, percepătorul (*percipiens*) coexistă funciar cu perceptul (*percipi*), nu mai asistăm la dualitatea ontică dintre lumea lucrurilor și lumea conștiințelor, ci la o *ambiguitate*, care datorită structurilor corpului, se vrea un „Logos mai fundamental“ decât acela al unui univers material obiectiv, independent de om și de conștiința acestuia.

Merleau-Ponty constată necesitatea de a găsi o cale „între eternitate și timpul fragmentat al empirismului“, și de a relua interpretarea *cogito*-ului și a timpului pe o poziție nouă. Filosoful afirmă că relațiile noastre cu lucrurile nu pot fi relații externe, iar conștiința noastră de noi înșine nu poate fi o simplă notație de evenimente psihice. Noi nu percepem o lume decât dacă, înainte de a fi fapte constatate, *această lume și această percepție sînt gîndurile noastre*. Rămîne de înțeles exact apartenența lumii la subiect, și a subiectului la el însuși, această *cogitație* care face posibilă experiența, legăturile noastre cu lucrurile și cu stările noastre de conștiință. „Vom vedea că ea nu este indiferentă evenimentului și timpului, că ea este mai curînd modul fundamental al evenimentului și al *Geschichte*-ei (Istoriei), ale căror forme derivate sînt evenimentele obiective și impersonale, și în sfîrșit, că recursul la eternitate nu este făcut necesar decât printr-o concepție obiectivă a timpului“³⁹.

Merleau-Ponty se sprijină pe aceeași intuiție fundamentală a filosofiei sale, după care, percepția și perceptul au aceeași *modalitate existențială* pentru că — arată filosoful — nu s-ar putea separa de percepție conștiința pe care ea o are, sau, mai curînd, pentru că percepția rezidă în atingerea lucrului însuși, în persoană. Cu alte cuvinte, nu poate fi vorba să menținem certitudinea percepției recuzînd-o pe aceea a lucrului percept.

Joseph Moreau susține, pe bună dreptate, că „pozitivismul fenomenologic“, reducînd existența la ființa-în-lume (sau, în cazul lui Merleau-Ponty, la comportament și percepție, cu sensurile date numai de el), nu presupune,

³⁷ *Ibidem*, pp. 418—419.

³⁸ JOSEPH MOREAU, *op. cit.*, p. 92.

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, pp. 428—429.

în fapt, deloc, o deschidere către ființă și „exclde orice referință la absolut“⁴⁰.

Împotriva lui Descartes, care distingea caracterul „în-doielnic“ al existenței lucrurilor vizibile și, totodată, caracterul *cert* al vederii (considerată ca simplă gândire a vederii), fenomenologul afirmă imposibilitatea susținerii unui asemenea punct de vedere. Idealismul transcenden-tal, de asemenea, nu făcea decît să identifice lucrul vă-zut, cu ceea ce gîndim despre el, devenind prin aceasta un, realism absolut. În această critică sînt vizați, deopo-trivă, Kant și Husserl.

Indiscutabil, critica fenomenologului francez își atin-ge obiectul, dar nu trebuie uitat că el însuși nu scapă idealismului transcenden-tal, deoarece ambiguitatea rela-ției dintre *percipiens* și *percipi* este menținută pe un plan care ignorează total distincția ontic-ontologică (și cogni-tivă) dintre lucru (obiectiv) și perceput (subiectiv), sub-stituindu-i relația intențională (în fond idealist subiecti-vă) dintre *noesă* și *noemă*, chiar dacă acestea sînt ames-tecate în indistincția *corpului fenomenal*.

Este drept că Merleau-Ponty acordă un *sens activ* de pildă, *vederii*, socotind-o drept *transcendență*. Vederea depășește întotdeauna premisele sale și nu este pregătită din interior „decît prin deschiderea mea primordială față de un cîmp de transcendență“, *vederea se atinge pe ea însăși și se întîlnește în lucrul văzut*. Ține de esența ei faptul de a se sesiza pe sine, căci, altfel, ea nu ar mai fi vedere de nimic. Ea se sesizează „într-un fel de ambi-guitate și de obscuritate, pentru că ea nu se posedă și, dimpotrivă, își scapă sieși în lucrul văzut“. În felul acesta, *cogito*-ul nu mai este imanența psihologică, adică inhe-rența fenomenelor în stările de conștiință, dar nu mai este nici imanența transcenden-tală, adică apartenența tuturor fenomenelor la o conștiință constituantă, posesiune clară a gîndirii de către sine însăși, ci *cogito*-ul este „*mișcarea profundă de transcendență care este ființa mea însăși, contactul simultan cu ființa mea și cu ființa lumii*“⁴¹.

În opoziție cu Jean-Paul Sartre, mai ales, Merleau-Ponty afirmă imposibilitatea existenței unei conștiințe transparente pentru ea însăși a cărei existență s-ar reduce

la *conștiința ei de a exista*⁴². Ideea unei astfel de conștiințe i se pare foarte apropiată de noțiunea inconștientului. Ambele suferă de iluzia retrospectivă, adică se introduce în *eu*, cu titlu de obiect explicit, tot ceea ce eu aș putea ulterior învăța de la mine însumi.

Fenomenologul ambiguității găsește necesară distincția refuzată de predecesori cu excepția lui Max Scheler⁴³ dintre sentimente adevărate și sentimente false, putînd da astfel temei și posibilității iluziei. „Dacă noi sîntem în situație, noi sîntem luați odată (*circonvenus*) cu ea, nu putem fi transparenți pentru noi înșine, și trebuie ca in-timitatea, contactul nostru cu noi înșine să nu se facă decît în echivoc“⁴⁴.

Inversînd perspectiva carteziană, de pe platforma feno-menologiei corporeității, Merleau-Ponty raționează: nu pentru faptul că eu gîndesc a fi, sînt sigur că exist, ci, dimpotrivă, certitudinea pe care o am despre gîndurile mele, „derivă“ din existența lor efectivă. A te îndoi în-seamnă, întotdeauna, a te îndoi de ceva, chiar dacă te-ai „îndoi de toate“. Sîntem siguri de îndoială pentru că ne asumăm cutare sau cutare lucru, sau chiar orice lucru, cît și propria noastră existență, „exact ca fiind îndoiel-nice“. Ne cunoaștem în raport cu „lucrurile“ pe care le cunoaștem, percepția interioară vine după aceea, și ea nu ar fi posibilă, decide Merleau-Ponty, dacă noi n-am fi luat contact cu *îndoiala noastră trăind-o, pe aceasta, pînă în obiectul ei*. Certitudinea vine din îndoiala însăși ca act, și nu din aceste gînduri. Aceeași rațiune ne face capabili de iluzie și de adevăr în privința noastră înșine. Aceasta în-seamnă „a ști că există acte în care eu mă adun spre a mă depăși“.

Cogito-ul este tocmai recunoașterea acestui fapt fun-damental, arată fenomenologul. În propoziția *Cuget, Sînt*, cele două afirmații sînt *echivalente*, echivalență fără care nu ar putea exista *Cogito*⁴⁵. Dar sensul acestei echivalențe este următorul: nu *Eu gîndesc* conține în chip eminent pe *Eu sînt*, nu existența mea este redusă la conștiința pe care o am despre aceasta, ci, invers, *Eu cuget* este reintegrat

⁴⁰ JOSEPH MOREAU, *op. cit.*, p. 97.

⁴¹ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 432.

⁴² J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*.

⁴³ Vezi AL. BOBOC, *etică și axiologie în opera lui Max Sche-ler*, Ed. științifică, București, 1971, pp. 164—169.

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 437.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 439.

mișcării de transcendență a lui *Eu sint*, iar conștiința este integrată existenței.

O intenționalitate originală, anume aceea a corpului fenomenal, traduce, la Merleau-Ponty, noțiunea de *existență*. În ea identifică fenomenologul ceea ce Kant numea „mișcarea generatoare de spațiu”. Corpul nostru, prin faptul că se mișcă el însuși, adică atîta cît el este inseparabil de o vedere asupra lumii, și cît *el este această vedere realizată*, el este condiția de posibilitate „a tuturor operațiilor expresive, și a tuturor achizițiilor care constituie lumea culturală”⁴⁶.

Din limitele viziunii sale deliberat echivoce, Merleau-Ponty va căuta să soluționeze, împotriva unei gândiri transcendente — în sensul pascalian — *problema limbajului și a expresiei*, problemă pe care o va relua asiduu și cu multe întreruperi⁴⁷. Totodată, însă, tentat de ideea „dialectică” a „confuziei” și a „îmbricăției”, fenomenologul nu va admite nici teza unanimă după care cuvîntul este „îmbrăcămîntea”, „înruparea” gândirii. Pentru el, raportul dintre rațiune și fapt, dintre eternitate și timp, dintre reflexie și ireflectat, dintre gândire și limbaj, dintre gândire și percepție, este un raport „în dublu sens” numit în fenomenologie *Fundierung*: „...termenul întemeietor — timpul, ireflectatul, faptul, limbajul, percepția — este primar în sensul că întemeiatul se dă ca o determinare sau ca o explicitare a întemeietorului, ceea ce îi interzice de a-l resorbi vreodată, și totuși întemeiatul nu este primar în sens empirist iar întemeiatul nu este simplu derivatul acestuia, pentru că tocmai pe parcursul întemeiatului întemeietorul se manifestă. Numai astfel se poate spune indiferent că prezentul este o schiță de eternitate și că eternitatea adevărului nu este decît o sublimare a prezentului. *Nu se va depăși acest echivoc, dar va fi înțeles ca definitiv regăsind intuiția timpului veritabil care menține totul și care este în inima demonstrației ca și a expresiei*” (s.n.—T.G.)⁴⁸.

Printr-o astfel de interpretare, raportul nostru cu noi înșine și cu altul devine o *participare la lume*, și nu la un

⁴⁶ *Ibidem*, p. 445.

⁴⁷ Vezi și M. MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et les voix du silence*, și *Sur la phénoménologie du langage*, în *Signes*, 1960.

⁴⁸ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 451.

adevăr etern și la Unul, încît *ființa-la-adevăr* și *ființa-în-lume* nu mai trebuie distinse. Nu putem gândi gîndirea, ne spune Merleau-Ponty, decît gîndind mai întîi ceva, această gîndire situată (*pensée-là*) nu trebuie să se ia niciodată pe ea însăși drept obiect, dacă vrea să-și descopere esența. Numai în felul acesta ne putem da seama că o *evidență* este *irezistibilă în fapt* și întotdeauna *recuzabilă*.

Certitudinea însăși trebuie să se stabilească sub beneficiul inventarului, susține mai departe filosoful. Există o opinie, cea mai veche și rudimentară, conștientă și matură, dar care nu este forma provizorie a științei, sau care va fi cîndva înlocuită de o știință absolută. Aceasta este opinia originară cu dublu sens: „originală” și „fundamentală”. Ea face ca, în fața noastră, să apară ceva în general, ea permite gîndirii thetice să se raporteze la ea — prin îndoială sau demonstrație —, pentru a o afirma sau nega. „Există ceva, există sens, și nu nimic, există o înlănțuire indefinită de experiențe concordante, despre care stau mărturie scrumiera pe care o văd în permanența ei, adevărul pe care l-am apleceput ieri și la care mă gîndesc să pot reveni astăzi”⁴⁹. Este vorba despre *evidența fenomenului* sau a „lumii”, pe care Merleau-Ponty o opune filosofiilor ce au căutat „să atingă ființa fără a trece prin fenomen, sau filosofiilor ce au rupt fenomenul de ființă.

În eseul său critic la adresa *Fenomenologiei percepției*, Joseph Moreau reamintește mereu un adevăr — cu care Merleau-Ponty era nevoit să fie de acord — cînd susține că viața umană se definește prin, această putere pe care o are ea de a se nega în gîndirea obiectivă. Cu alte cuvinte, spiritul uman se ridică, cu necesitate, „de la experiența perceptivă la reprezentările obiective ale științei”⁵⁰.

Putem spune că poziția lui Merleau-Ponty este ea însăși o specie a teoriilor recuzate de el, anume aceea care vrea să identifice totul cu fenomenul, chiar dacă filosoful s-a păzit constant de a recunoaște acest lucru. Prin reducția pe care o operează, aducînd totul la schema percepției umane, perspectiva lui Merleau-Ponty evoluează tocmai către o ontologie a fenomenului, ceea ce este tocmai fenomenologia percepției.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 454.

⁵⁰ JOSEPH MOREAU, *op. cit.*, pp. 103—104.

Încercînd să precizeze specificul acestei viziuni, Joseph Moreau demonstrează filiația augustiniană, prin intermediul lui Malebranche, a intuiției lui Merleau-Ponty. Filosof al unui „nou cogito“, fenomenologul percepției susține că gândirea noastră și evidența ei nu reprezintă doar un fapt printre alte fapte, ci *un fapt valoare* care îmbracă și condiționează pe oricare altul posibil. Nu există altă lume posibilă în sensul în care există lumea mea, nu pentru că o astfel de situație ar fi necesară, cum credea Spinoza, ci pentru că orice „altă lume“ pe care aș vrea s-o concep s-ar mărgini la aceasta de aici, s-ar întîlni în limitele acesteia și, în consecință, nu ar fi decît identică cu ea. În acest monism impresionant, conștiința nu este nici adevăr absolut — *a-letheia*⁵¹ —, dar nici falsitate absolută. Erorile noastre, iluziile noastre, chestiunile noastre, sînt erori, iluzii, chestiuni, și atît. Eroarea nu este conștiința erorii, și chiar o exclude pe aceasta.

Merleau-Ponty critică pe Marx pentru expresia acestuia: „omul nu-și pune decît acele probleme pe care le poate rezolva“, apreciînd că această propoziție ar constitui o adevărată reînnoire a optimismului teologic, o postulare a încheierii lumii, a sfîrșitului ei. În optica fenomenologului, întrebările noastre nu se îmbracă întotdeauna în răspunsuri. Eroarea și îndoiala nu se separă niciodată de adevăr, pentru că ele sînt înconjurate de un orizont lumesc în care „teleologia conștiinței“ ne invită să-i căutăm rezoluția.

În această viziune care caută să întemeieze parcă totul pe *constanța noastră de slăbiciune și de greșeală* contingența lumii nu trebuie să fie înțeleasă ca *un mai puțin* al ființei, ca o lacună în țesutul ființei necesare și ca o amenințare pentru raționalitate, nici ca o problemă de rezolvat cît mai curînd posibil prin descoperirea unei necesități mai profunde. Ea este contingența ontică în interiorul lumii, „*contingența ontologică, aceea a lumii însăși, fiind radicală, este ... aceea care fundează odată pentru totdeauna ideea noastră despre adevăr. Lumea este realul în care necesarul și posibilul nu sînt decît provincii*“⁵².

⁵¹ Cuvînt introdus de hermeneutica lui Heidegger, pentru adevăr cu sensul etimologic de „non-ascunsul“, „dezvăluîndul“.

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 456.

Afirmînd că redă *cogito*-ului o *densitate* temporală, Merleau-Ponty plonjează voit în gândirea provizorie, avînd credința că o poate surmonta pe aceasta, prin faptul însuși al discontinuității timpului. Pe o astfel de cale el are convingerea că îndoiala sceptică ar fi depășită și că, totodată, ar fi depășit nivelul la care rămăsese atitudinea lui Descartes: îndoiala ca gîndire a îndoielii.

Merleau-Ponty își precizează propriul *cogito*, căutînd să depășească incongruențele sesizate de Descartes în *Meditațiilor*, între *cogito vorbit* și *cogito tăcut*. *Cogito*-ul tăcut dovedește o prioritate reală față de *cogito*-ul vorbit, însemnînd prezența de sine la sine, fiind existența însăși, anterioară oricărei filosofii. Acest *cogito* nu devine cunoscut, însă, decît în situațiile limită, cînd el este amenințat: în angoasa morții sau în aceea a privirii altuia asupra mea. Conștiința tăcută nu se sesizează, totuși, decît ca un *Eu cuget*, în general, în fața unei lumi confuze „de gîndit“. Orice surprindere particulară a lumii cere însă ca ea să devină *cogito* vorbit, subiect cuvîntător. „*Cogito*-ul tăcut nu este un *cogito* decît cînd el se exprimă el însuși“⁵³.

Pe coordonatele spațio-temporalității, ale motricității și ale limbajului, *noul cogito*, cu sensurile introduse de Merleau-Ponty, nu este nici o „serie de acte psihice“, dar nici un Eu transcendental care ar aduna aceste acte într-o unitate sintetică, ci este o singură „coeziune de viață“, după expresia lui Heidegger, o singură temporalitate care se explicitează începînd de la nașterea sa și se confirmă în fiecare prezent. „Interior și exterior sînt inseparabile. Lumea este toată înăuntru iar eu sînt în, întregime în afara mea“.

Prelungind într-o accepție proprie celebra *cugetare* pascaliană, după care, sub un anumit raport, eu cuprind lumea iar sub un alt raport, ea mă cuprinde, Merleau-Ponty afirmă în spiritul filosofiei sale: „*trebuie spus că sub același raport*“! Corpul este locul acestei intersecții care înseamnă, pentru om, „situația sa“. Existența mea „*ca subiectivitate nu face decît una cu existența mea ca corp și cu existența lumii, și... în final subiectul care sînt eu, concret luat, este inseparabil de acest corp — aici și de această lume — aici. Lumea și corpul ontologic pe care*

⁵³ *Ibidem*, p. 463.

le găsim în inima subiectului nu sînt lumea în idee sau corpul în idee, ci este lumea însăși contractată într-o priză globală, este corpul însuși ca corp-cunosător⁵⁴. Tocmai în această „legătură” originară ar consta, după Merleau-Ponty, însăși raționalitatea lumii.

Este evident faptul că ideea de raționalitate, la Merleau-Ponty, nu are nimic comun cu sensurile pe care i le-a conferit raționalismul clasic, și nici cu cele pe care i le-a conturat materialismul dialectic, întemeiat pe achizițiile științelor, prin prestața ontologică și gnoseologică a legității, necesității și cauzalității. Demnitatea filosofică pe care o acordă acest gînditor corpului uman nu este decît un subterfugiu subiectivist, deoarece monismul percepționist pe care îl edifică încearcă, prin mijloacele idealismului fenomenologic, să renunțe, deopotrivă, la determinism (la cauzalitate, necesitate, legitate) și la dialectică (în special la ideea unității și luptei contrariilor).

Incontestabil, Maurice Merleau-Ponty dorește pentru concepția sa, coerența monistă, dar el nu caută să o obțină prin menținerea deosebirii dintre natură și om, dintre materie și spiritualitate (tocmai ceea ce realizează marxismul, în deplin consens cu achizițiile științelor naturii și cu proiecția cosmică a omului), ci o caută prin coborîrea raționalității la nivelul sensibilului, la nivelul corporalității umane într-o situație dată, particulară. Tocmai prin exagerarea particularului, în opoziție cu generalul, prin situarea îngustă în percepție, în opoziție cu logicul concret obținut prin abstracție, prin neînțelegerea faptului profund că legătura omului cu universul material poate fi realizată plenar la nivelul „genericului”, al universalului — deopotrivă propriu realității obiective cît și logicii noastre umane —, tentativa fenomenologului francez eșuează. Ontologia sa axată pe „ambiguitatea” percepției, pe indistinția la acest nivel, între percepător și perceput, nu reușește decît să însemne o deschisă renunțare la determinism și la dialectică.

Corelația fenomenologică fundamentală dintre *noesă* și *noemă* este o corelație orizontală, în care relatele nu fac altceva decît să se presupună reciproc. Ce poate ea să ne spună despre Istorie?

⁵⁴ Ibidem, p. 467.

Capitolul IV

Sens și non-sens. Temporalitate. Istorie și Lume culturală. Vectorul existențial fundamental

1. Timpul ca rețea de intenționalități

Unul dintre argumentele de fundament ale filosofiei existențialiste, adică a acelor filosofii care sînt în esență întemeiate pe metoda fenomenologică¹, este noua comprehensiune a temporalității. Dacă metoda fenomenologică este locul unui dublu refuz: atît al gîndirii realiste și materialiste, precum și al idealismului transcendentă clasic, loc al unei opțiuni ontologice neutraliste (ninite), tema temporalității a devenit obsesia privilegiată în gîndirea lui Husserl, în aceea a lui Heidegger, Sartre, Gaston Berger, Raymond Polin, Simone de Beauvoir ș.a. Această răspîndire insolită a temei timpului face ca punctul de vedere al lui Merleau-Ponty, congruent cu a sa filosofie a ambiguității (corporeității), să fie analog dezvoltărilor din celelalte filosofii fenomenologice contemporane.

Vom remarca o aceeași critică la adresa timpului obiectiv² și a concepțiilor ce-l revendică (inclusiv gîndirea științifică), Merleau-Ponty evoluînd mai cu seamă sub zodia viziunii lui Paul Claudel: „Timpul este *sensul* vieții (*sens*: cum se spune sensul unui curs de apă, sensul unei fraze, sensul unei strofe, sensul mirosului)” (*ART POETIQUE*). În descrierile lui Merleau-Ponty se resimte, însă, și puternica influență a filosofiei lui Martin Heidegger: „Sensul lui *Dasein* este temporalitatea”³.

Fenomenologul francez nu admite nici o metaforă obiectivă, cum ar fi: timpul se scurge de la trecut prin

¹ Vezi J. M. BOCHÊNSKI, *The Methods of contemporary thought*, trad. P. Caws, New York, 1965, p. 26.

² O critică esențială găsim la G. BERGER, *Phénoménologie du temps et Prospective*, Gallimard, Paris, 1964.

³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927.

prezent către viitor. Totodată, el nu admite nici punctul de vedere fiziologic sau psihologic pe care îl exprimă gândirea lui Bergson și a lui Proust. „Timpul ca obiect immanent al unei conștiințe — scrie Merleau-Ponty — este un timp nivelat, cu alte cuvinte, nu este timp. Nu poate exista timp decît dacă el nu este complet desfășurat, dacă trecut, prezent și viitor nu *sînt* în același sens. *Este esențial pentru timp de a se face și de a nu fi, de a nu fi niciodată complet constituit*“⁴. Or, timpul obiectiv este timpul rezultat, timpul spațializat, este timpul prezentului.

Merleau-Ponty argumentează împotriva lui Bergson că nu este suficient, și nici necesar, să denunți numai această spațializare: 1. pentru că timpul și spațiul nu sînt exclusive (există o „spațialitate primordială“ care este forma abstractă a prezenței noastre în lume“); 2. cînd Bergson spune că durată face „boule de neige cu ea însăși“, se acumulează, de fapt, în inconștient amintiri în sine, se face timp cu prezentul conservat, se face evoluție cu evoluatul.

Ca și în celelalte respingeri ale idealismului, și aici, criticile lui Merleau-Ponty lovesc în plin, dar meritul lui nu este desigur unul constructiv, deoarece avem de-a face numai cu un argument ninist și apriorist, cu un nou mod de a folosi suspendarea fenomenologică, punerea între paranteze, *epoché*. Formula fenomenologică pe care ne-o dă Merleau-Ponty este deopotrivă relativistă și subiectivistă. El va fi interesat de explicitarea acelui timp „în stare născîndă și în curs de apariție“ ca dimensiune a ființei noastre, și nu ca obiect al cunoașterii noastre.

Fenomenologul pornește în demersul său din acel „cîmp de prezență“, socotit drept experiență originară, în care timpul și dimensiunile sale apar „în persoană“, fără distanță între ele și într-o evidență ultimă. „Aici“, un viitor alunecă în prezent și în trecut. Merleau-Ponty apelează la explicația husserliană prin retenții și protenții, interpretare identificabilă și la un Aurelian Augustin.

Husserl numea retenții și protenții acele intenționalități temporale care ne ancorează într-un anturaj. La Mer-

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 474.

leau-Ponty, însă, aceste intenționalități nu pleacă dintr-un Eu central, ci din *cîmpul meu perceptiv însuși* care trage după el orizontul său de retenții și „mușcă“ din viitor prin protențiile sale. Eu nu trec printr-o serie de *acum*-uri cărora le-aș conserva imaginea și care, puse cap la cap, ar forma o linie. În fiecare moment care vine, momentul precedent suferă o modificare: „... eu îl țin încă în mîna, el este încă acolo, și totuși el se cufundă deja, el coboară dedesubtul liniei de prezenturi; pentru a-l păstra, trebuie să întind mîna printr-un strat subțire de timp. Este el, eu am puterea de a-l întîlni așa cum el vine să fie, eu nu sînt separat de el, dar în sfîrșit el nu ar fi trecut dacă nimic nu s-ar fi schimbat, el începe să se profileze sau să se proiecteze asupra prezentului meu, atunci cînd el era prezentul meu imediat. Cînd un, al treilea moment survine, al doilea suferă o nouă modificare, din retenția care era el devine retenție de retenție, stratul de timp între el și mine se îndesește“⁵. Tot așa stau lucrurile și cu protențiile. „*Timpul nu este o linie, ci o rețea de intenționalități*“.

Merleau-Ponty ține seamă de distincția husserliană dintre o intenționalitate *de act* (conștiința thetică de un obiect) și o intenționalitate *operantă* (*fungierende Intenționalität*) care o face posibilă pe cea dintîi, și pe care Heidegger o numește *transcendență*. Prezentul meu se transcende către un viitor și către un trecut apropiat și *le atinge*, pe acestea, acolo unde sînt ele, în trecutul și în viitorul înseși. Aparițiile la conștiință (*Abschattungen*) nu formează o serie unită de intelect, ci o „*unitate naturală primordială*“, prin care trecutul și viitorul se anunță. Husserl o numea *sinteza pasivă a timpului*⁶.

Merleau-Ponty relevă că, în realitate, nu există un trecut, un prezent și un viitor, după cum, nu există pe de o parte o multitudine de retenții iar, pe de altă parte, o multitudine de protenții, ci există o *singură mișcare* în care „de la un capăt la altul timpul se pune în mișcare“. „*Timpul este unica mișcare care-și convine sieși în toate părțile sale, așa cum un gest învâluie toate contracțiunile*“.

⁵ *Ibidem*, p. 476.

⁶ ED. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, pp. 256—257.

musculare care sînt necesare pentru a-l realiza⁷. Timpul este, după expresia lui Claudel, „mijlocul oferit la tot ceea ce va să fie, în scopul de a nu mai fi“. El nu este altceva decît o fugă generală în afara sa, *legea unică a acestor mișcări centrifuge*, sau, cum spune Heidegger, o *ek-stază*.

Pentru fenomenologul francez, timpul nu este un sistem de poziții obiective prin care noi trecem, ci este un *mediu mișcînd care se îndepărtează de noi*. Originea timpului obiectiv, cu amplasamentele sale fixe sub privirea noastră, nu trebuie căutată într-o sinteză eternă, ci în acordul și acoperirea trecutului și viitorului pe parcursul prezentului în trecerea însăși a timpului. Merleau-Ponty împărtășește punctul de vedere al lui Heidegger, după care, temporalitatea se temporalizează ca „viitor-care-merge-către-trecut-venind-în-prezent“⁸. Se înțelege că această *trecere* nu este gîndită, ci *efectuată* de către o subiectivitate în plenitudinea ființei.

Merleau-Ponty își dă seama că o asemenea comprehensiune angajează, totodată, intuiția unui *timp permanent*, pe care știința îl socotește ca o variabilă a naturii în sine. Dar faptul că există un „stil temporal al lumii“, sau că „timpul rămîne același“ este explicat prin prezența, în inima timpului, a unei *priviri*, a unui *oarecare* (*Augen-blick*, după expresia lui Heidegger) care înseamnă subiectivitatea însăși. Astfel, subiectivitatea nu este în timp, deoarece ea asumă și trăiește timpul, și *se confundă* cu însăși coeziunea unei vieți. „Trebuie înțeles timpul ca subiect și subiectul ca timp“⁹.

Timpul este o „sinteză de tranziție“, el este mișcarea unei vieți care se desfășoară, și nu există altă manieră de a-l efectua decît de a trăi această viață. Numai înțeles ca o creștere indiviză și ca tranziție — ne spune filosoful — timpul poate fi interpretat și ca multiplicitate succesivă, iar ceea ce trebuie pus la originea intra-temporalității, este un *timp constituant*.

Filosoful ambiguității consideră că însăși eternitatea se nutrește din timp și că, deci, orice sentiment al eter-

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 479.

⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 350.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 483.

nității este ipocrit. Nu există pentru mine timp, decît pentru că sînt o ființă situată, adică pentru că mă descopăr deja ca angajat într-o situație. Există timp pentru mine, numai pentru că eu am un prezent. Venind în prezent, un moment al timpului dobîndește o individualitate de neșters, acel „o-dată-pentru-totdeauna“ care îi va permite apoi să traverseze timpul și să ne dea iluzia de eternitate.

Schema de respingere a celorlalte concepții, și de argumentare a propriului său punct de vedere, este la Merleau-Ponty cu consecvență respectată: nu ne este permis să extrapolăm, să operăm cu universalul, deoarece nu avem cum înțelege altfel chestiunile decît dintr-o *situație* umană. „Situația“ devine în fenomenologia existențialistă un artificiu de relativizare și deci de subiectivizare. În cazul acestui concept — pentru întreaga filosofie existențialistă — nu avem de-a face cu o dialectică reală. Vom vedea mai departe pe ce cale Merleau-Ponty caută să ocolească problema dacă universul material și pămîntul au existat, sau nu, înaintea omului — problemă la care V. I. Lenin a dat un răspuns magistral, consecvent materialist-dialectic¹⁰. Soluția lui Merleau-Ponty urmează o schemă analoagă aceleia a empiriocriticului Avenarius, cu dezvoltările proprii unei fenomenologii a percepției, care privilegiază prezentul între celelalte *ek-staze* temporale.

La observația că totuși putem recepta o realitate străină de noi, sau o acțiune cauzală din afară, Merleau-Ponty afirmă că o anumită „pasivitate“¹¹ nu este decît o „investire“, o ființă în situație, înaintea căreia noi nu existăm, și care ne reîncepe perpetuu, care este constitutivă de noi înșine. Împotriva „dialecticii“ sartriene a permanenței depășiri, noi sîntem în același timp activi și pasivi, hotărâște Merleau-Ponty. Noi sîntem în permanență „izvorire a timpului“.

Găsim în concepția anti-deterministă a lui Merleau-Ponty, corelată cu problematica esențială a temporalității,

¹⁰ A se vedea respingerea neutralismului ontologic în lucrarea *Materialism și empiriocriticism*, în V. I. LENIN, *Opere complete* vol. 18, Editura politică, București, 1963.

¹¹ Vezi M. MERLEAU-PONTY, *Le problème de la passivité: le sommeil l'inconscient, la mémoire*, în *Résumés de cours*, pp. 66—67.

unitatea echivocă dintre sens și non-sens, altă ipostază a ambiguității noastre existențiale. Prin *sens* este înțeleasă noțiunea fundamentală a unei *ființe orientate*, sau *polarizate* către ceea ce ea nu este. Între subiect și lume se manifestă întotdeauna un raport de transcendență activă. „Lumea este inseparabilă de subiect, dar de un subiect care nu este nimic decît proiect al lumii, și subiectul este inseparabil de lume, dar de o lume pe care o proiectează el însuși. Subiectul este ființa-în-lume iar lumea rămîne «subiectivă» pentru că textura sa și articulațiile sale sînt zăgăzuite prin mișcarea de transcendență a subiectului“.

În proiectul său neutralist, ontologia lui Merleau-Ponty vizează să ne reveleze, să ne dezvăluie „simultana noastră țîșnire cu lumea“, leagănul tuturor semnificațiilor, „sens al tuturor sensurilor“, sol al tuturor gîndurilor — ca mijlocul sigur de a depăși „alternativa realismului și a idealismului“, precum și alternativa hazardului și a rațiunii absolute, a non-sensului și sensului. „Lumea așa cum am încercat să o arătăm — scrie Merleau-Ponty — ca unitate primordială a tuturor experiențelor noastre la orizontul vieții noastre, și termen unic al tuturor proiectelor noastre, aceasta nu mai este desfășurarea vizibilă a unei Gîndiri constituante, nici o asamblare fortuită de părți, nici, bineînțeles, operația unei Gîndiri directe asupra unei materii indiferente, ci *patria oricărei raționalități*“¹².

Deși de o modernitate coruptivă, nu este greu de observat că această construcție ontologică se întemeiază pe un artificiu subiectivist — structura unică a prezenței perceptive. Temporalitatea, în interpretarea „monistă“ a lui Merleau-Ponty, vrea să „lege“ conștiința și lumea, *pentru-sine*-le și *în-sine*-le în mixtura corporeității. Această instanță are menirea expresă a ocularii tuturor opozițiilor, dar în fond ea le potențează. Că așa stau lucrurile se observă clar din modul în care filosoful „soluționează“ *problema existenței lumii înaintea omului*. Ce se înțelege, de fapt, atunci cînd se spune că lumea a existat înaintea omului? se întreabă Merleau-Ponty. Răspunsul său se construiește în echivoc: „Vrea să se spună, de exemplu,

¹² M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 492.

că pămîntul a ieșit dintr-o nebuloasă primară în care condițiile vieții nu erau reunite. Dar fiecare din aceste cuvinte ca și fiecare din ecuațiile fizicii presupune experiența noastră preștiințifică asupra lumii, și această referință la lumea trăită contribuie la a-i constitui semnificația verbală. Nimic nu mă va face să înțeleg vreodată ce ar putea fi o nebuloasă care nu ar fi văzută de nimeni. Nebuloasa lui Laplace nu este în urma noastră, la originea noastră, ea este în fața noastră în lumea culturală (s.n. — T.G.)“¹³.

Argumentarea devine în aceste cadre din ce în ce mai dificilă, în ciuda viziunii moniste a autorului și ea probează ceea ce V. I. Lenin a demonstrat în chip strălucit, anume că orice nouă formă de idealism este, în ultimă instanță, o reeditare, care poate fi foarte subtilă în zilele noastre, a subiectivismului, a formulei berkeleyene *esse est percipi*. Filosoful ambiguității dovedește, și el, acel gen de incapacitate în a înțelege puterea umană de transcendență a particularului subiectiv, a existenței și cunoașterii, către o obiectivitate care înseamnă cuprinderea universalității și a necesității lumii materiale, atît în ordinea determinismului și a cauzalității, a anteriorității de ființă a lumii, a infinității aspectelor lumii reale, cît și în perspectiva proiectivă a aspirației umane, pe dimensiunea opțiunii și a scopurilor.

Restrîns doar la ceea ce ne dă percepția, la acest nivel de unitate nemijlocită, dar îngustă, cu întregul universului, Merleau-Ponty nu ne spune, de fapt, prea multe prin cuvintele: „există o lume“, „conștiința se găsește întotdeauna deja la lucru în lume“. Însăși accepția pe care o dă el temporalității reprezintă, totodată, un impas subiectivist — deoarece nu este înțeleasă devenirea decît în sensul ei particular uman —, cît și o revenire *sui-generis* la perspectiva eleată a nemișcării Ființei. „Percepția“, „cîmpul prezenței“, „angajamentul în lume“, „preexistența lumii“, „corporeitatea noastră“, „socialitatea“ etc. nu ne pot da decît sensuri ambigui, care sînt la antipodul soluționării problemei transcendenței obiective a lumii, a transcendenței altului și a libertății.

¹³ *Ibidem*, p. 494.

Merleau-Ponty neagă existența oricărei relații de causalitate între subiect și corpul său, lumea sa sau societatea sa. El va încerca să ne dea imaginea unei libertăți a cărei universalitate nu ar admite eclipsa, fără să o lege măcar de *motivație*, pe care un Sartre o mai admitea. „Soluția” lui Merleau-Ponty este indiscutabil una fenomenologică, și oricâte distincții ar face el între libertate, alegere, decizie etc., punctul de vedere „nou” al filosofiei sale va fi vizibil înrudit cu acela formulat de Husserl, Sartre, și chiar Heidegger, insistând perpetuu asupra ideii unilaterale a inserției noastre în lume, asupra a ceea ce este numit „fundamentalul”¹⁴.

Merleau-Ponty a făcut el însuși o distincție între *ambiguitatea rea* și *ambiguitatea bună*, referindu-se la o *spontaneitate* care îndeplinește ceea ce pare imposibil pentru elemente luate separat, care „reunește într-un singur țesut pluralitatea monadelor, trecutul și prezentul, natura și cultura. Constatarea acestei minuni ar fi metafizica însăși și ar da în același timp principiul unei morale”¹⁵. Gînditorul ambiționa să contureze, să dovedească emergența în istorie a „omului transcendent”, această „lumină naturală comună tuturor care transpare pe parcursul istoriei”¹⁶. Pentru înfăptuirea acestei cunoașteri, el schița necesitatea urmăririi căii de la „percepție” la „comunicare”.

Sîntem o putere universală donatoare de sens (*Sinn-Gebung*) și analiza acestei puteri trebuie să ne arate — afirmă Merleau-Ponty — în ce fel ea poate să fie în același timp centrifugă și centripetă, deoarece „nu există libertate fără cîmp”. Ceea ce este esențial aici este un proiect, o prezență umană. Ca și la alți fenomenologi (vizăm pe Sartre în special), la Merleau-Ponty, *libertatea este aceea care face să apară obstacolele, și nu invers*. Libertății i se poate afla o limită numai în mine, și nici decum în afara mea. Nu există obstacole în sine, ci eu care le calific ca atare, fără să fiu un subiect *acosmic*.

¹⁴ J.-P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivant*, în „Temps modernes”, nos pp. 184—185, 1961.

¹⁵ M. MERLEAU-PONTY-Inedit: „Revue de Métaphysique et de Morale” oct.-déc. 1962, p. 409 (Cf. J. HYPOLITE, op. cit., p. 754).

¹⁶ *Ibidem*, p. 408.

„Există un sens autohton al lumii care se constituie în dialogul cu ea al existenței noastre încarnate și care formează solul oricărei *Sinngebung* hotărîte”¹⁷.

În chestiunea libertății, Merleau-Ponty refuză alternativa „raționalistă”, după care, actul liber sau este posibil sau nu este deloc, sau evenimentul vine de la mine, sau el este impus din afară. Perspectiva „raționalistă” nu s-ar aplica în nici un chip relației noastre cu lumea. „Libertatea noastră nu distruge situația noastră, ci se angrenează în ea: situația noastră, atît cît trăim, este deschisă, ceea ce implică totodată că ea cheamă moduri de rezolvare privilegiate și că ea este prin ea însăși neputincioasă să-i procure vreunul”¹⁸.

2. Libertate și Sens

Dialectica aparentă a ontologiei lui Merleau-Ponty se trădează mai apoi, ocolirea disjunției dintre în-sine și pentru-sine este falsă, chiar dacă inopțiunile declarate: *nici fatum*, dar *nici act liber* sint — spune filosoful — „trăite în ambiguitate”. Ceea ce Merleau-Ponty nu vrea să fie ignorat, în chestiunea libertății, este modul interogativ, modul subjonctiv, așteptarea și indeterminarea. La el, primordial este un proiect existențial cu un halo de generalitate, într-o atmosferă de socialitate. Pentru-sinele trebuie să se detașeze pe un fond de Pentru-altul, afirmă fenomenologul. Trebuie ca viața mea să aibă un sens pe care nu eu îl constitui, trebuie să existe o inter-subiectivitate în care fiecare din noi să fie un anonim, în înțelesul de individualitate absolută, și un anonim, în sensul de generalitate absolută. „Ființa noastră în lume este purtătoarea acestui dublu anonim. În această condiție, pot exista situații, poate exista un sens al istoriei, poate exista un adevăr istoric — trei maniere de a spune același lucru”¹⁹.

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 503.

¹⁸ *Ibidem*, p. 505.

¹⁹ *Ibidem*, p. 512.

Pentru Merleau-Ponty, sensul evenimentelor nu este nici o idee, care ar produce aceste evenimente, nici rezultatul fortuit al asamblării lor, ci el este *proiectul* concret al unui viitor care se elaborează în coexistența noastră socială, și în impersonal (*l'On*), înaintea oricărei decizii personale. Se manifestă o semnificație mediană și statistică a tuturor acestor proiecte, ceea ce înseamnă că noi „dăm istoriei sensul ei, dar nu fără ca ea să ni-l propună”²⁰. Donarea de sens, despre care a vorbit Husserl, *Sinnggebung*, nu este numai centrifugă și, de aceea, *subiectul istoriei nu este individual*. Există un schimb permanent între existența generalizată și existența individuală, fiecare dintre ele primește și dă. „Există un moment în care sensul care se relevă în *l'On*, și care nu era decât un posibil inconsistent amenințat de contingența istoriei, este reluat de un individ”. Exemplul cel mai concludent este Bonaparte.

Merleau-Ponty nu susține că istoria, sau viața individuală, ar avea de la un capăt la altul un singur sens²¹, ci numai că *libertatea nu modifică acest sens*, decât luând sensul pe care i-l oferea momentul considerat, și aceeași, printr-un fel de „alunecare”. Apelul la ambiguitate și în elucidarea problematicii libertății constituie continuitatea unei obsesii, pentru care, fundamentală este „coeziunea unei vieți intersubiective și a unei lumi”. În optica filosofiei ambiguității, Prezentul efectuează mijlocirea dintre Pentru-Sine și Pentru-Altul, dintre individualitate și generalitate. „Eu sînt identic prezenței mele în lume și la Altul, eu sînt cîmp intersubiectiv fiind deopotrivă *corp* și *situație*”.

Împotriva lui Sartre, care în lucrarea *L'Etre et le Néant* exagera ideea unei fatalități a libertății, Merleau-Ponty apreciază că noi nu sîntem nicidecum neant, și nu ne putem alege continuu, plecînd de la nimic. Eu sînt *refuz* și *acceptare*, deopotrivă, putere de a începe mereu altceva, căci noi nu rămînem niciodată suspendați în neant. „Noi sîntem întotdeauna în plin, în ființă, așa cum un chip, chiar în repaus, chiar mort este întotdeauna condamnat să exprime ceva (există morți mirați, liniștiți, discreți), și

cum tăcerea este încă o modalitate a lumii sonore. Eu pot să sparg orice formă, pot să rîd de orice, nu există caz în care să fiu în întregime luat: aceasta nu se petrece pentru că eu m-aș retrage atunci în libertate, ci pentru că mă angajez aiurea... *Departe ca libertatea mea să fie întotdeauna singură, ea nu este niciodată fără complice, și puterea sa de smulgere perpetuă se sprijină pe angajamentul meu universal în lume. Libertatea mea efectivă nu este dincoace de ființa mea, ci în fața mea, în lucruri* (s.n. — T.G.). Nu trebuie spus că eu mă aleg continuu, sub pretextul că *aș putea* continuu refuza ceea ce sînt. A nu refuza nu înseamnă a alege”²².

În opoziție cu același Sartre, ni se spune că nu poți fi responsabil distrugînd caracterul „lumesc” (mondanitatea) al lumii, dar, trebuie oare să reducem libertatea la dimensiunile unui proiect în pînza de proiecte individuale a lumii sociale? Nu trebuie să vedem acea determinare logică pe care o edifică praxisul uman și ca pe un *rezultat negativ* al muncii, și fără care înțelesul istoric al libertății se autodizolvă?

Fără să răspundă la astfel de întrebări, vrînd-nevrînd, ontologia lui Merleau-Ponty trimite mai mult implicit la o etică a responsabilității individuale și colective, dar felul în care a angajat concret-istoric „opțiunea” sa politică, cu multitudinea neînțelegerilor și confuziilor²³, ne arată că, mai puțin decît Sartre și decît Simone de Beauvoir, „metafizica naturii”, către care se îndrepta efortul lui Merleau-Ponty, nu-și croia, în fapt, nici un complement etic de rezistență.

Exprimînd cu fidelitate punctul de vedere al unei filosofii niniste, construită radical pe logica functorului „nici”, concepția lui Merleau-Ponty, acest monism al raționalității sensibilului prescrie. „Nu există deci niciodată determinism și niciodată alegere absolută, niciodată eu nu sînt lucru și niciodată nu sînt conștiință nudă”²⁴. Este, deci, imposibil să delimităm — afirmă el — „partea situației” și „partea libertății”!

Pierre Trotignon avea deplină dreptate cînd aprecia — intuind în felul său factura ninistă a fenomenologiei

²⁰ Ibidem, p. 513.

²¹ Vezi și M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Ed. Nagel, Paris, 1966.

²² M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 516.

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et Terreur*, 1947.

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 517.

lui Merleau-Ponty — că „opera sa este *Sau, sau* (*Entweder, oder* este titlul lucrării lui Kierkegaard *n.n.*) al negativității“²⁵.

Pe această structură logică a operei, dezlegarea etică la care trimite ontologia corpului devine echivalentă unei identificări între vinovăție și inocență, chiar dacă Merleau-Ponty face apel la acea *Ființă-cu* (*Mit-Sein*) a lui Heidegger, ceea ce, în alți termeni, ar trebui să fie *legarea* libertății de existență, de suferințele, de durerile și de bucuriile trăite împreună cu ceilalți semenii, cu oamenii. „Concret luată, libertatea este întotdeauna o întâlnire a exteriorului și interiorului — *însăși libertatea preumană și preistorică prin care noi am început* (*s.n.* — *T.G.*) — și ea se degradează fără să devină niciodată nulă în măsura în care se diminuează *toleranța* datelor corporale și instituționale ale vieții noastre“²⁶.

Mereu sîntem angajați într-o situație. Acest fapt ne dă o putere, căci nu există libertate fără oarecare putere. Ideea de *situație* exclude libertatea absolută la originea angajamentelor noastre, după cum, ea o exclude și din postura de concluzie, sfîrșit, capăt al angajamentelor noastre. „Noi sîntem amestecați cu lumea și cu ceilalți într-o confuzie inextricabilă“. Pătrunzînd în prezent și în lume, și asumînd sincer ceea ce sînt prin întîmplare, vrînd ceea ce vreau, făcînd ceea ce fac, eu pot merge *dincolo*, adică pot să progrez și să înțeleg toate timpurile. „Nimic nu mă determină din afară, nu în sensul că nimic nu mă solicită, ci, dimpotrivă, pentru că sînt în chip imediat în exteriorul meu și sînt deschis lumii. Noi sîntem *de part en part* adevărați, noi avem cu noi, din simplul fapt că sîntem *la* lume, și nu numai *în* lume, ca lucruri, tot ceea ce ne trebuie pentru a ne depăși“²⁷.

Fenomenologia percepției se încheie cu o pagină luminoasă și umană, cu un elogiu adus modului colectiv de realizare a libertății, cu ieșirea din singularitate, printr-o victorie a singurei universalități posibile: *libertatea*. Însuși fiorul pasajului din *Pilote de Guerre*, de Antoine de Saint-Exupéry, pe care îl citează filosoful, este un mesaj reconfortant, o prelungită nostalgie de omenie.

²⁵ P. TROTIGNON, *op. cit.*, p. 51.

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 518.

²⁷ *Ibidem*, p. 520.

Dar nu poate fi ignorată acea cecitate frecventă, la gînditorul existențialist care, oscilînd grație logicii sale niste, cînd *dincoace* cînd *dincolo* de soluțiile reale, se îndepărtează de fundamentul tare al explicației deterministe, ca și de perspectiva valoric umanistă a luptei revoluționare. Ce poate însemna libertatea omului, într-o „situație“ ambiguă, nu mai este pentru nimeni o taină, ci evidența unui impas cert. Este impasul ideologic pe care îl determină un conflict de principiu acut al raporturilor sociale burgheze.

Privilegierea corporeității, la Merleau-Ponty, face ca însăși istoria umană să capete o interpretare pe măsură. Corporeitatea reprezintă veritabilul și primul „obiect cultural“ — susține filosoful — deoarece, ea face vizibile toate intențiile, proiectele și libertatea semenilor, înserîndu-mă totodată și pe mine ca individ. Comunitatea făuritoare și vorbitoare a lumii noastre implică o reciprocitate de trăire și de recunoaștere care atinge continuu libertatea celorlalți. Experiența Altului (d'altui) este comparată de Merleau-Ponty, pe urmele lui Hegel, cu aceea a morții, evocînd relația dintre stăpîn și sclav²⁸. În acest înțeles, cu cît o conștiință este mai mult negată, cu atît ea este mai violent trimisă către afirmarea vieții sale. Pentru sclav, existența umană se face istorie, deoarece munca alienată determină relația interumană, de clasă, antinomică.

Istoria umană are sens, pentru că noi îi dăm acest sens — nu fără ca ea să ni-l propună —, acest sens fiind schițat în „*On*“-ul (impersonalul) relației interumane multiple și sfîrșind prin a fi „reluat“ de un subiect individual. Dialectica naturii și a libertății — observă Merleau-Ponty — dovedește că *istoria are sens*, dar nu un singur sens.

Merleau-Ponty a cunoscut filosofia marxistă, al cărei caracter concret de analiză el l-a echivalat, ca și alți gînditori existențialiști, intențiilor principale ale filosofiilor existențiale. El declară că marxismul „a vrut să procure o *percepție a istoriei* care să dezvăluie în fiecare moment liniile de forță și vectorii prezentului“²⁹. Într-o astfel de

²⁸ *Ibidem*, p. 414, sau *Sens et non-sens*, Ed. Nagel, Paris, 1966, p. 117.

²⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et Terreur*, p. 105.

perspectivă, istoria apare ca o manifestare a temporalității în intersubiectivitatea umană. Recunoașterea Altului este ea însăși creatoare de socialitate iar umanitatea își capătă sensul său de solidaritate, prin însăși realitatea muncii.

Înșușindu-și unele elemente cu totul particulare ale dialecticii revoluționare, formulată de Marx, Merleau-Ponty consideră că autorul *Capitalului* ar da „carne” intersubiectivității lui Husserl. Purtătorul și motorul fenomenologiei istoricizate „este omul angajat într-un mod de apropiere a naturii în care se schitează modul relațiilor sale cu altul, este intersubiectivitatea umană concretă, comunitatea succesivă și simultană de existențe în curs de a se realiza...”³⁰.

În legătură cu reflecțiile sale asupra umanismului comunist, se poate afirma că Merleau-Ponty a fost la antipodul înțelegerii dialecticii vii, în istorie, a practicii și teoriei revoluționare a clasei muncitoare. Dînd curs așa-numitei „hiperdialectici”, după care „există această interlume pe care noi o numim istorie, simbolism, adevăr de făcut”, el ajungea la concluzia că marxismul a trecut, în zilele noastre, pe o cale „euristică”, devenind „clasic”, „adevăr secund”, sub același titlu cu cartezianismul și cu teorema lui Pitagora. Aceste aprecieri își arată adevărata lor față și intenție odată cu afirmația că „nu există o clasă care ar deține privilegiul umanității”, și că orice uman poartă în el o umanitate care se ignoră.

Transpare din reflecțiile teoretice ale lui Merleau-Ponty în marginea istoriei, ideea celui „om transcendențial” care ar împărți tuturor o „lumină” comună. Accentul teleologic este, aici, evident. Filosoful concepe o „deschidere a cărnii noastre imediat împlinită prin carnea universală a lumii”³¹, în care Altul îmi apare ca relief al „unei singure Vederi la care eu particip de asemenea”³². În concepția fenomenologului pentru care întreaga enigmă se consumă pe planul sensibilului, misterul „multiplicării sensibilului” și al „densității perceptului”³³, face

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Marxisme et philosophie*, în *Sens et non-sens*, p. 228.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Signes, Préface*, Gallimard, 1969, p. 23.

³² *Ibidem*, p. 22.

³³ IDEM, *Le philosophe et son ombre*, pp. 214—215.

ca lucrurile, fiind „carne”, să fie lucruri pentru mai mult de o conștiință. Privirile noastre se articulează pe un același vizibil, ele nu sînt acte de conștiință, ci deschiderea cărnii noastre asupra aceleia a sensibilului, fiecare dintre noi fiind simultan cu ceilalți. Este vorba despre experiența istoricității noastre primordiale.

A te deschide către experiență înseamnă „a cunoaște o transcendență într-o urmă de subiectivitate, o natură care transpare pe parcursul unei istorii”. Aceasta este o aventură amplă care înglobează trecutul și viitorul, dar care nu poate totodată să-și frîneze explorarea și să ajungă la o „sinteză încheiată”. Neputința de a ajunge la o totalitate unificată este dimensiunea însăși a timpului, o reluare continuă a perspectivelor de realizat, deoarece fiecare din ele trimite indefinit prin orizonturile sale la alte perspective. Omul este ființa al cărui comportament simbolic poate spera la descifrarea „Semnelor” lumii.

Opera lui Merleau-Ponty conține o reflexie asupra istoriei și asupra sensului evenimentelor, reflexie în care el adoptă aceeași poziție ambivalentă, considerînd că atitudinile sociale și politice ale omului provocă a anumită comprehensiune a ființei, și creează relații ontologice noi, fără ca omul să poată vreodată parcurge toate posibilitățile sale, și nici să realizeze o dezvoltare completă a ființei. Orice lucrare a omului „se cufundă în sensibil, în timp, în istorie, către întîlnirile acestora; ea nu le depășește prin forțe proprii pe care le-ar avea, ea nu le depășește decît în sensul pe care îl au”³⁴.

Merleau-Ponty vrea să păstreze, în fața opoziției prea radicale dintre obiect și subiect, semnificațiile deschise, perpetuu neîncheiate. Între oameni și lucruri există această inter-lume, acest simbolism, adevăr de făcut, adică acest cîmp al istoriei. Omul produce literatura, politica și cultura într-o permanentă interferare de ecouri și corespondențe. Filosofia însăși se difuzează în această „textură”, ea nu mai este soarele, centrul acestui univers cultural. În multiplicitatea descentrată a lumii, omul este în sfîrșit vînat de ceea ce el considerase mai înainte a fi universul regalei sale cuceriri.

³⁴ Cf. G. MARKOW-TOTEVY, *M. Merleau-Ponty*, în *Dictionnaire des idées contemporaines*, Ed. Universitaires, 1966, pp. 495—496.

În lucrările *Umanism și teroare* și *Aventurile dialecticii*, Merleau-Ponty abordează istoria ca imbricație temporală a persoanelor încarnate în lucruri, instituții, funcții sociale. „Între mine și ceilalți există o inter-lume căreia îi aparținem «împreună», și în care continuăm parțial ceea ce «a început fără noi»³⁵. Istoria nu este nici non-sens pur, și nici nu are un singur sens, ci ea are sens.

Ca și alți fenomenologi, Merleau-Ponty a receptat marxismul cu multă sinceritate, dar spontaneitatea opțiunii s-a conjugat, cel mai adesea, cu neînțelegeri care au mers pînă la opoziția deschisă față de literatura marxistă și față de cuceririle particulare ale socialismului pe plan mondial. *Les Aventures de la dialectique* (1955) reprezintă, simptomatic, genul de „înțelegere” existențialist-ateistă a conexiunii istorice dintre filosofie și politică.

3. O viziune existențialistă asupra dialecticii istoriei umane

Convins că dacă există o cunoaștere a secretului istoriei, aceasta nu înseamnă și o cunoaștere a căilor de urmat în istorie, Merleau-Ponty aderă la punctul de vedere al marilor revoluționari de talia lui Marx, care își trăiesc epoca și care știu bine că „istoria universală nu este de contemplat, ci de făcut, și că ceea ce ei pun de la ei înșiși în revoluție, nu este un fond vag milenar, ci o inteligență ascuțită a evenimentelor³⁶. Suspectînd incertitudinile *căii de urmat* în istorie, contradicțiile neprecizabile dintre real și valori, dintre prezent și viitor, Merleau-Ponty își definește poziția, coerentă cu teza sa asupra ambiguității, cînd consideră că „depășirea revoluționară”, prin desființarea seriilor de opoziții dintre subiect și obiect, conștiință și istorie, prezent și viitor, judecată și disciplină etc., trebuie înlocuită cu *altceva*.

³⁵ CHRISTIAN DESCAMPS, *Les Existentialismes*, în *L'Histoire de la philosophie*, sous direc. de Fr. Chatelet, Le XX-e siècle, pp. 255—256.

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, Préface, Gallimard, Paris, 14-e édition, p. 10.

Ca modalitate logico-filosofică a functorului „nici”, ambiguitatea favorizează, și în acest plan al filosofiei politice a istoriei, pe care o încearcă Merleau-Ponty, o depășire către un „dincolo” care, în cazul de față, va voi să fie un „dincolo” al dialecticii. Gînditorul existențialist adună, în intenția acestei depășiri, cinci eseuri: *Criza intelectului*, *Marxismul „occidental”*, *Pravda*, *Dialectica în acțiune* și *Sartre și ultrabolșevismul*. Fenomenologul francez respinge felul în care dialectica a ajuns la o adevărată negare de sine în filosofia politică. Însă tentativa sa se vrea pozitivată prin conferirea unui *alt sens* mai adînc, și „mai propriu” care, așa cum reiese din mai multe texte, dar mai cu seamă din lucrarea neterminată *Le visible et l'invisible*, trebuia să fie o *hiperdialectică*, cu alte cuvinte, o „depășire” a însăși dialecticii centrate pe unitatea și lupta contrariilor.

Apreciind la Max Weber sesizarea „dialecticii ansamblului”, a acelei „intenții anonime” pe care o dau perspectivele provizorii și parțiale³⁷, Merleau-Ponty consideră că sociologul german a înnoit „concepția însăși a materiei istorice” deschizînd, pe fondul unei crize a mijloacelor analitice ale intelectului, șansele unei „filosofii fără dogmatism³⁸. Referirile critice făcute la cea mai cunoscută lucrare a lui Max Weber³⁹ sînt un prilej căutat de Merleau-Ponty spre a proba că ambiguitatea este o instanță ontologico-istorică mai primară decît contradicția, care, se știe, era menită să evolueze către sinteză. „Ambiguitatea faptelor istorice, acel *Vielseitigkeit* al lor, pluralitatea aspectelor lor, departe de a condamna cunoașterea istorică la provizoriu, cum Weber o spunea mai înainte, este exact ceea ce aglomerează pulberea de fapte, ceea ce permite de a citi într-un fapt religios prima schiță a unui sistem economic, iar într-un sistem economic luările de poziții față de absolut. Religia, dreptul, economia fac o singură istorie deoarece fiecare fapt al unuia dintre cele trei ordine relevă într-un sens pe celelalte două, și acest fapt chiar se explică prin aceea că ele se inserează toate în trama unică a alegerilor umane⁴⁰.

³⁷ IDEM, *La crise de l'entendement*, p. 21.

³⁸ *Ibidem*, p. 25.

³⁹ Vezi MAX WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905.

⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 28.

Monismul „cărnii lumii“, al ambiguității funciare a ființei și existenței statuează *cercul* condițiilor obiective și al alegerilor umane, drept „postulatul oricărei gândiri istorice“⁴¹. Accentul cade, însă, în acest *interior* al lumii istorice pe *puterea unei alegeri radicale*, prin care noi dăm sens vieții noastre, devenim sensibili față de întreaga folosință pe care i-o dă omenirea și ne deschidem către toate culturile trecute, prezente și viitoare. *Libertatea cuprinde toate uzajele libertății*, afirmă Merleau-Ponty.

În optica sa existențialistă, istoria nu trebuie echivalată unui fel de Dumnezeu exterior, sau unei rațiuni ascunse căreia noi ar trebui să-i înregistrăm numai concluziile, ci istoria „este acest fapt metafizic că aceeași viață, a noastră, se joacă în noi și în afara noastră, în prezentul și în trecutul nostru, că lumea este un sistem cu mai multe intrări sau, cum s-ar spune, că noi avem semeni“⁴².

Declarându-se, fără temei, „adept al filosofiei marxiste a praxisului istoric-uman“, Merleau-Ponty caută să depășească etica burgheză a muncii către un „dincolo moral“ al muncii, care ar putea avea temei (și după Max Weber) numai acceptându-se „logica unei alegeri inițiale“. Această frecvență a ideii *opțiunii radicale* este pozitivă, dar ea se face adesea — la Merleau-Ponty — chiar cînd îl critică întemeiat pe Max Weber, în detrimentul determinării legice obiective a deciziilor istorice, ceea ce vine în contradicție și cu teza proprie a „sensului preinstituit“, a sensului pe care ni-l oferă istoria.

Fenomenologul francez susține că sensul istoriei și cursul lucrurilor poate fi decelat prin analiza rolului politicului, a oamenilor politici, printr-o recreare a principiilor în contact cu prezentul, printr-o redimensionare a teoriei comprehensiunii istorice asupra „alegerii creatoare“, a filosofiei *interogative a istoriei*. La aceste concluzii îl conduce convingerea că *numai* plecînd de la „marxismul weberian“ (?) ar putea fi înțelese „aventurile dialecticii“, de fapt aventuri ale neînțelegerilor existențiale.

Nu vom intra în toate detaliile polemice ale acestei lucrări a lui Maurice Merleau-Ponty. Merită, însă, a fi sesizată obsesia orizontalității fenomenologice, a egalității

⁴¹ Ibidem, p. 31.

⁴² Ibidem, p. 32.

lipsite de orice ierarhie ontologică (în ordinea priorității de ființă și determinare, de la materie la conștiință) pe care o generează „ambiguitatea“, „corpul“, „interlumea“, „carnea“ și toată suita de concepte a unei filosofii. *Nisismul lui Merleau-Ponty nu este, și nu poate fi, un neutralism ontologic, poziție care se dovedește a fi o imposibilitate istorico-filosofică*, deoarece, peste tot, „umanismul“ care se insinuează, sau se vrea susținut, privilegiază „deschiderea“ subiectivă a ființei umane, a *In-der-Welt-Sein-ului* și ocolirea opoziției reale dintre materie și conștiință.

Preocuparea lui Merleau-Ponty pentru „*devenirile dialecticii*“ este simptomatică în dublu sens: el nu vizează atît „infidelitatea“ unor filosofi față de dialectica marxistă, sau față de cea hegeliană, ci instituie, mai ales speranța metafizică într-o „*altă dialectică*“, *nici materialistă, nici idealistă, concordantă* cu fenomenologia corporeității. În acest sens, sînt desfășurate criticile adresate lui George Lukács, în anii 1955⁴³. Totodată, revendicarea drepturilor subiectivității și ale unei teorii a conștiinței nu este, desigur, superfluă, după cum, nu este superfluă nici problema raportului dintre filosofie și timpul nostru. Negativ rămîne însă la Merleau-Ponty, modul de a reduce, ca și alții, *dialectica*, la „proiectul interior de activitate, proiectul global care animă și susține producțiile...“⁴⁴, sau, mai rău, de a o reduce la „...această intuiție continuată, o lectură urmată a istoriei efective, restituirea raporturilor turmentate, de schimburi interminabile între subiect și obiect“⁴⁵.

Aceasta este consecința filosofică a reducerii dialecticii, la valențele interiorității unui praxis, idee la care, cu mijloacele proprii filosofiei sale, aderă și Merleau-Ponty. Ideea însăși de *praxis* este redusă la o ordine a „comunicării, a schimbului și a frecventării“, iar marxismul este redus la o filosofie a istoriei considerată ca „dezvoltare a vederilor parțiale pe care le ia, asupra trecutului și prezentului său, un om situat într-o istorie ce încearcă să se înțeleagă“⁴⁶. *Dialectica* este echivalată unei contradicții dintre cunoaștere (știință) și existența umană, ea este

⁴³ Vezi G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923.

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁵ Ibidem, p. 45.

⁴⁶ Ibidem, pp. 70—71.

redușă la „viața profundă a acestei contradicții”⁴⁷, la o „istorie” care se face și care rămâne de făcut, contestația universală pe care o conturează marxismul fiind după Merleau-Ponty, o „aprofundare a interogației umane”.

O implicație directă a exacerbarii teoriei marxiste a praxisului — în care filosofii existențialiști speră să găsească un fel de „punct comun” pentru propria lor filosofie — este negarea materialismului dialectic și a „scientismului, obiectivismului, idolatriei științelor naturii”, negarea acelei „gnoseologii prehegeliene și chiar prekantiene” care este „surpriza unui spirit ce se descoperă devansat de lucruri, anticipat în ele”⁴⁸.

Interesant și semnificativ, totodată, pentru monismul percepției pe care îl susține Merleau-Ponty este faptul că el nu aderă la ideea marxistă a coerenței istorice între ordinea materială a legității și raționalității lumii, și logica umană, finită, dar avînd capacitatea esențială și invariabilă a stabilirii universalității. Chiar definiția dată de Karl Marx dialecticii⁴⁹, ca „inteligența pozitivă a lucrurilor existente”, este interpretată, nu în sensul răsturnării operate de Marx metodologiei hegeliene („La el dialectica stă cu capul în jos. Ea trebuie răsturnată...”), ci în sensul monismului corporeității.

Teama de a nu diviniza natura⁵⁰, prin acceptarea unui logos extrauman, a unei legități obiective, conduce fenomenologia și filosofia ambiguității, la izolarea dialecticii exclusiv în terenul acțiunii, sau chiar în cel al conștiinței subiective. Or unitatea de raționalitate și legitate a lumii materiale și a omului nu poate fi coborîtă la nivelul unei fidelități pentru coerența idealistă care, ca în cazul mai vechi al lui Fichte, recuză ampla problematică ontologică pe care o generează existența unei realități obiective, și existența unui tablou eficace, în ordinea practicii, al cunoașterii științifice.

Antropologismul poate să cîștige un sens pozitiv numai pe calea acceptării unei dialectici a naturii, unei „istorii” ordonate, legice a naturii, fără care, altfel, orice

⁴⁷ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁹ K. MARX, *Capitalul*, vol. I, a 2-a Prefață (Cf. M. Merleau-Ponty).

⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Autour du Marxisme*, în *Sens et non-sens*, pp. 173—221.

monism al fenomenului, al „perceptului”, al „cărni” etc., dizolvă filosofia într-o mitologie a umanului suficientă sieși. Teama neîntemeiată ca nu cumva să acceptăm ideea că „istoria și-ar transpune sensul prea devreme”⁵¹, nu presupune, prin nimic, ca o cunoaștere să nu fie cu necesitate și o predicție. Or tocmai aceasta se neagă, principial, într-o filosofie a permanentei constituirii a sensului.

Între dialectică și realism (mai exact, materialism dialectic) nu se deschide nici un fel de divorț, cum crede Merleau-Ponty⁵², ci dimpotrivă, numai prin faptul existenței unei diferențe ontologice⁵³ între materie și conștiință, între absolut și relativ, între infinit și finit, între universal și particular este posibilă și necesară cunoașterea, acțiunea, valoarea, viitorul istoric. Altfel se recurge la ambiguitate și se șterge orice ierarhie ontologică: nimic nu mai este primordial, ființă și fiind devin echivalente, perfect substituibile, una prin celălalt, filosofia își trădează maxima ei finalitate, aceea de a ne spune ce este ființa⁵⁴.

Merleau-Ponty avea temei să suspecteze o dialectică în stare „să ia precauții contra ei însăși și să se instaleze în ființă, în afara contestației, dar de asemenea în afară de o folosire a ei”⁵⁵, însă un asemenea argument, valabil în ordinea unei aplicări particulare a dialecticii, nu rezistă în acea ordine a esențialității, unde dialectica nu poate fi confundată cu „dublul raport sau ambiguitatea dialecticii”⁵⁶, și nici cu „reciprocitatea”⁵⁷ abstractă a unor opuse ca Istoria și Individul.

Printr-o nepermisă, dar simptomatică, îngustare de perspectivă, Merleau-Ponty operează o suită de reducții

⁵¹ M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, p. 88.

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *Marxisme et philosophie*, în *Sens et non-sens*, pp. 221—241.

⁵³ MARX-ENGELS, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., 1958.

⁴⁵ Vezi ANTON DUMITRIU, *Philosophia mirabilis*, Ed. enciclopedică română, București, 1974 și ATH. JOJA, *Logos Architekton*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1971.

⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, pp. 98—99.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁷ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

prin care dialectica este transformată, de fapt, în contrariul ei. Astfel tocmai el, care face apel la celebra postfață a lui Marx la ediția a doua a *Capitalului*, volumul I, ignorează ceea ce dialecticianul numea „baza materialistă a metodei mele”: caracterul necesar al ordinii actuale și caracterul necesar al altei ordini, inevitabilitatea trecerii de la prima la cea de a doua, legea schimbării și dezvoltării fenomenelor, faptul că nu ideea ci fenomenul exterior trebuie să servească drept punct de plecare al cercetării, faptul că fiecare perioadă istorică are legile ei proprii, faptul că legi speciale guvernează nașterea, existența, dezvoltarea și moartea unui organism social dat și înlocuirea lui cu un altul superior, faptul că lumea ideilor nu este altceva decât „lumea materială transpusă și tradusă în capul omului”⁵⁸. Despre toate acestea spunea Marx că înseamnă *metodă dialectică*. Despre această metodă de gândire afirma că „în înțelegerea pozitivă a realității existente ea include și înțelegerea negării acestei realități... pentru că prin esența ei ea este critică și revoluționară”, surprinzând „mișcarea plină de contradicții a societății capitaliste”. Or nimic din aceste gânduri fecunde nu este de găsit în caracterizările făcute de Merleau-Ponty „dialecticii”.

După cum era de așteptat, filosofia ambiguității a lui Merleau-Ponty trebuia să rămână fidelă, nu dialecticii materialiste, și nu dialecticii praxisului, ci „ambiguității dialectice”. Definind în spiritul nihilismului, specificul gândirii dialectice, filosoful scria în 1955: „Dialectica nu este nici ideea acțiunii reciproce, nici aceea a solidarității contrariilor și a depășirii lor, nici aceea a unei dezvoltări care se relansează ea însăși, nici transcreșterea unei calități, care instalează într-o ordine nouă o schimbare cantitativă de pînă la ea: acestea sînt consecințe sau aspecte ale dialecticii (...). Nu există dialectică decât în acest tip de ființă în care se face joncțiunea subiecților și care nu este numai un spectacol pe care fiecare dintre ei și-l dă pe propria lui socoteală, ci comuna lor rezidență, locul schimbului dintre ei și al reciprocei lor inserții. Dialectica își dă, nu (...) o finalitate, adică prezența întregului în ceea ce există de la natura sa prin părți separate, ci

⁵⁸ Vezi KARL MARX, *Capitalul*, vol. I, ediția a IV-a, Editura politică, București, 1960, pp. 52—54.

coeziunea globală primordială a unui cîmp de experiență în care fiecare element se deschide asupra celorlalte (s.n. — T.G.)⁵⁹.

„Ambiguitatea dialectică”, mixtura ontologică își completează imaginea, în filosofia lui Merleau-Ponty, printr-o viziune asupra semnificației în limitele unui simbolism de universalitate culturală. Dacă pe treapta imediată a perceptului, experiența adevărului este imanentă prin simbolul sensibilului, la nivelul cunoașterii intelectuale, perceptul însuși este redat simbolic, printr-o reluare superioară a existenței corporale. Înțeles ca *pasivitate*, corpul nu se poate desface de amprenta naturii, dar ca *activitate* el semnifică lumea constituind un „spațiu virtual”, o „întindere inteligibilă” centrifugă, de pură cultură, care îi permite să elaboreze universalele de schimb, un limbaj univoc permițînd în chip artificial o legătură permanentă cu altul.

Merleau-Ponty a descins în cercetarea sa asupra *universalității lumii simbolice* stimulat de interogația husserliană. Primele sale scrieri acreditează ideea simultaneității sensului și a cuvîntului. Astfel, gândirea nu este separabilă de expresia sa, în vreme ce vorba, cuvîntul nu este *nici* un semn abstract, *nici* fixarea, *nici* traducerea unei gândiri. „Sensul este luat în vorbă iar vorba este existența exterioară a sensului”⁶⁰.

Cuvîntul este acela care face să apară lumea culturală, lume care dă un „sens figurat” sensului natural, sfîșind „tăcerea primordială”, pentru a instaura „cuvîntul vorbitor”, distinct de orice convenție, care transfigurează și însuflețește lumea vizibilă.

Fenomenologul lingvist Hermann Pos a definit fenomenologia limbajului ca întoarcere către subiectul vorbitor⁶¹, către contactul meu intim cu limba pe care o vorbesc, spre deosebire de atitudinea savantului, care privește limbajul la timpul trecut⁶². Într-o asemenea accepție, limba nu mai este rezultatul unui trecut haotic,

⁵⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, pp. 273—274.

⁶⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 212.

⁶¹ H. POS, *Phénoménologie et linguistique*, 1939.

⁶² M. MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, în *Eloge de la philosophie*, Gallimard, 1968, p. 85.

de fapte independente, ci un sistem în care toate elementele concură la un efort de expresie unică, orientat către prezent sau viitor și, deci, „guvernate de o logică actuală”⁶³.

În opoziție cu proiectul utopic al lui Husserl de a defini „gramatica pură” a unui limbaj esențial, Merleau-Ponty apreciază că „trebuie să gândim conștiința în hăzardurile limbajului”, pentru că adevărul și devenirea se pot împlini numai în neîncetatul „du-te-vino” dintre semnificație și vorbă. Fenomenologul știa că vorbele sale îl surprind pe el însuși și că „limbajul nu este niciodată simplu veșmînt al unei gândiri care s-ar poseda pe ea însăși în toată claritatea”, el știa, de asemenea, că limbajul este o „intenționalitate semnificativă”, sensul textului rămînînd în afara textului. Un univers de sens precede cuvîntul, vorba. Limbajul permite să alegem printre semne pe acelea care vor putea explora acest univers de sens și să-l ordonăm. Un sens difuz frecventează experiența: gestul pictorului, acela al omului care vorbește are drept funcție de a capta acest sens și de a metamorfoza lumea percepută într-un univers rațional, de a metamorfoza în același timp omul confuz și nesigur, într-un caracter capabil de discernămînt⁶⁴.

Teoria limbajului — ne spune Merleau-Ponty — trebuie să-și facă drum pînă la „experiența subiecților vorbitori”. Eul vorbitor este instalat în corpul său, încît, cînd eu vorbesc, eu nu-mi reprezint mișcările pe care le fac, „întregul meu aparat corporal se strînge pentru a uni și spune cuvîntul așa cum mîna mea se mobilizează de la sine pentru a lua ceea ce mi se întinde”⁶⁵. Înrădăcinarea corporală îmi permite să trec de la sistemul abstract al limbii la actul concret al expresiei. De la forma originară a semnificării, la nivelul fonematic, și pînă la expresia literară, găsim continuitatea unui fundament ontologic, afirmă filosoful, a unei ființe-în-lume, aceeași în limbaj și în percepție.

⁶³ Ibidem, p. 86.

⁶⁴ GILLES LAPOUGE, *Concilier la philosophie du sujet et la linguistique* în „Le Monde”, nr. 7857, 18 april, 1970, Supplément, p. IV.

⁶⁵ SERGE DOUBROVSKY, *L'enracinement de la parole dans le corps*, în „Le Monde”, nr. 7857, 18 april, 1970.

Fenomenologia limbajului nu probează o curiozitate psihologică, adică urmărirea felului în care se manifestă în mine limba lingviștilor, și particularitățile pe care eu i le adaug, ci constituie o nouă concepție asupra ființei limbajului, care este, acum, „logică în contingentă, sistem orientat, și care totuși elaborează mereu întîmplări, reluare fortuită într-o totalitate care are un sens, logică încarnată”⁶⁶. Toate semnele împreună fac aluzie la „o semnificație întotdeauna în așteptare, cînd sînt considerate unul cîte unul, și către care semnificație, semnele sînt depășite, fără ca ele s-o conțină vreodată”⁶⁷.

Există o semnificație „langagière” a limbajului care realizează mijlocirea între intenția mea (încă mută) și cuvinte — relevă Merleau-Ponty — în așa fel încît cuvintele mele mă surprind pe mine însumi și mă învață propria mea gândire. „Semnele organizate au sensul lor immanent, care nu îl relevă pe «eu gîndesc», ci pe «eu pot»”⁶⁸.

Această acțiune la distanță a limbajului, care întîlnește semnificațiile fără să le atingă, păstrînd încă tăcerea conștiinței este un „*cas eminent al intenționalității corporale*”. Conștiința pe care eu o am despre corpul meu este „imediat semnificativă despre un anumit peisaj din jurul meu. Intenția (visée) mea corporală asupra obiectelor anturajului meu este implicită, și nu presupune nici o tematizare, nici o reprezentare, nici despre corpul meu nici despre mediu”. Semnificația însuflețește cuvîntul, așa cum lumea însuflețește corpul meu, „printr-o surdă prezență care deșteaptă intențiile mele fără a se etala în fața lor”⁶⁹. De asemenea, consecințele cuvîntului, ca și acelea ale percepției (ale percepției de altul, în special) depășesc întotdeauna premisele sale. Noi înșine care vorbim, în chip necesar, nu știm mai bine decît cei care ne ascultă, tot ceea ce noi exprimăm.

În antiteză cu Husserl, care păstra o distincție netă între cercetările fenomenologice și filosofia propriu-zisă, Merleau-Ponty remarcă esența „deja” filosofică a feno-

⁶⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, p. 91.

⁶⁷ Ibidem, p. 92.

⁶⁸ Ibidem, p. 93.

⁶⁹ Ibidem, p. 94.

menologiei. „Dacă întoarcerea la *Lebenswelt* și în particular întoarcerea de la limbajul obiectiv la vorbă este considerată ca absolut necesară, înseamnă că filosofia trebuie să reflecteze asupra modului de prezență a obiectului la subiect, concepția obiectului și concepția subiectului așa cum apar ele revelației fenomenologice, în loc de a substitui raportul de la obiect la subiect, așa cum este el conceput într-o filosofie idealistă a reflexiei totale. Atunci, fenomenologia este mai cuprinzătoare în raport cu filosofia, ea nu poate veni pur și simplu să se adauge acesteia”⁷⁰.

Merleau-Ponty crede că acest lucru este absolut evident în cazul fenomenologiei limbajului. „Trebuie în chip absolut să subliniem sensul *filosofic* al întoarcerii la cuvânt”⁷¹. Cuvântul îi apare filosofului francez ca un caz eminent al acelor „conduite” care răstoarnă raportul obișnuit dintre noi și obiecte, dând unora dintre ele valoare de subiecți. Și dacă în privința corpului viu, obiectivarea i se părea un non-sens, fenomenul ultim și constitutiv de Altul este „încarnarea a ceea ce eu numesc gândirea sa în vorba sa totală. Dacă cu adevărat fenomenologia nu angaja deja concepția noastră despre ființă și filosofia noastră, nu ne vom regăsi ajungând la problema filosofică, în fața dificultăților înseși care au suscitât fenomenologia. Într-un, sens, fenomenologia este tot sau nimic”⁷².

Aceasta este ordinea spontaneității care trebuie să mă învețe — susține filosoful — să cunosc ceea ce nici o conștiință constituantă nu poate să știe, anume, apartenența mea la o lume „pre-constituită”. Pentru ca un, alter-ego și o altă gândire să-mi apară, trebuie ca eu să fiu *je* de acest corp al meu, *gândire* de această viață încarnată. Subiectul care îndeplinește transgresiunea intențională, nu ar putea să o facă decât fiind *situat*. „Experiența de altul este posibilă în aceeași măsură în care situația face parte din *cogito*”. Aici, este vizibil că artificii folosite nu mai este la fel de subtil ca în alte locuri, opțiunea gânditorului este net idealistă, în ciuda nihilismului ontologic profesat cu consecvență, în ciuda faptului că fenomenul

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 101—102.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, pp. 105—106.

central al limbajului este considerat „actul comun al semnificativului și semnificatului”.

Într-un text tirziu al operei sale, Edmund Husserl scria că vorba, cuvântul, realizează o „localizare” și o „temporalizare” a unui sens ideal care, „după sensul său de a fi”, *nu este nici local, nici temporal*, căci vorba obiectivează încă și deschide în fața pluralității subiecților, cu titlu de concept sau propoziție, ceea ce nu era mai înainte decât o formație interioară unui subiect. Ar exista, deci, o mișcare prin care existența ideală descinde în *localitate* și în *temporalitate*, și o mișcare inversă prin care actul de vorbire de *aici* și de *acum* întemeiază idealitatea adevărului. În felul acesta se restaurează un „Logos al lumii culturale”⁷³, nedeductibil dintr-o lume obiectivă și nesuspendabil într-o lume a ideilor.

Merleau-Ponty definea ca propriu al filosofiei fenomenologice faptul de a se stabili cu titlu definitiv în *ordinea spontaneității învățătoare*, care este inaccesibilă psihologismului și istoricismului, ca și metafizicilor dogmatice. „Această ordine este aptă între toate să ne-o reveleze fenomenologia cuvântului. Când eu vorbesc sau înțeleg, eu experimentez prezența altuia în mine sau a mea în altul, care este piatra de încercare a teoriei intersubiectivității, prezența reprezentatului care este piatra de încercare a teoriei timpului, și înțeleg în sfârșit, ceea ce vrea să spună enigmatică propoziție a lui Husserl: «subiectivitatea transcendentă este intersubiectivitatea». În măsura în care ceea ce eu spun are sens, eu sînt pentru mine însumi, când vorbesc, un alt «autre», și, în măsura în care eu înțeleg, eu nu mai știu cine vorbește și cine ascultă” (*s.n.* — T.G.)⁷⁴.

În această analiză a limbajului, finalitatea care transpare nu are caracteristicile finalității bergsoniene, ci mai curînd pe cele prezente în gândirea lui Heidegger, căruia Merleau-Ponty îi datorează destul de mult. „Nu există finalitate — subliniază Merleau-Ponty — decât în sensul în care o definea Heidegger cînd el spune aproximativ că ea este tulburarea unei unități expusă contingenței și care se recrează neobosit. Și tocmai la aceeași spontaneitate, non-deliberată, inepuizabilă, Sartre făcea aluzie

⁷³ *Ibidem*, p. 110.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 110—111.

cînd spunea că noi sîntem „condamnați la libertate”⁷⁵. Este vorba despre o credință fundamentală, despre o rațiune încorporată în fenomenele sensibile, despre un Logos intrupat în cuvînt, care cere să fie regăsit. „Astfel lucrurile se află spuse și se găsesc gîndite ca printr-o *Vorbire și printr-o Gîndire pe care nu noi o avem, ci care ne are* (s.n. — T.G.)”⁷⁶.

Ferdinand Alquié observa că, în chipul acesta, Merleau-Ponty „deschidea ușa finalității unui spirit transcendent”⁷⁷. Numai că, trebuie completat, este vorba despre o transcendență sui-generis, bănuită doar în mixtura acelei „comunicări efective”, care la fenomenologul corporeității dobîndește virtuți integratoare. Pe un asemenea fond, știința (mai ales sociologia și antropologia) tinde „să construiască variabile ideale care obiectivează și schematizează”, în timp ce filosofia rămîne conștiința care „păstrează comunitatea deschisă și succesivă de alter-ego-uri”.

4. „Hiperdialectica” sau interogația interogației

Accentul cade tot mai insistent, la Merleau-Ponty, pe o ființă mai fundamentală decît ceea ce este gîndit și spus, „ca și cum știința noastră era deja făcută în lucruri, și ca și cum ordinea umană a culturii era o ordine secundară naturală dominată de alți invarianți”⁷⁸. Metafizica sensibilului l-a condus pe filosoful francez la multiple și interesante distincții în analizele sale asupra „pasivității”, „inconștientului”, „voinței” etc. Aceeași frecventare a percepției desfășoară în fața noastră chipurile inedite ale sferei schimburilor primordiale.

Într-o Prefață la lucrarea medicului Hesnard asupra psihanalizei lui Freud, Merleau-Ponty reia ideea după care corpul uman nu este corpul util, funcțional și pro-

zaic, ci corpul care are încărcătură simbolică sau practică. Conștiința este, acum, „sufletul lui Heraclit” și „Ființa care este în jurul ei mai curînd decît în fața ei, este o Ființă onirică, prin definiție ascunsă, Husserl spune cîteodată o preființă” (op. cit., p. 8).

Fără să accepte atitudinea unei arte în chip general, așa cum au căutat să acrediteze unii comentatori, după lectura eseului *L'Oeil et l'esprit* — frecventat pînă la limită de figura pictorului Paul Cézanne — Merleau-Ponty găsește o nouă expresie a fenomenologiei corporeității și percepției în ceea ce trebuia să fie *ontologia vizibilului și invizibilului*.

În spiritul filosofiei sale a ambiguității, Merleau-Ponty a sesizat în *vedere* și *privire* acea duplicitate care ține de ordinea luminii și întunericului, interferarea necesară dintre interior și exterior, dintre apropiere și depărtare. Pe scurt, cuvîntul „a vedea” i se părea încărcat de virtuți magice. „Vederea nu este un anumit mod al gîndirii sau prezență la sine: ea este mijlocul care îmi este dat de a fi absent de mine însumi, de a asista dinăuntru, la fisiunea Ființei, la capătul căreia, doar, eu mă închid asupra mea”⁷⁹.

Înțeles ca fereastră a sufletului, ochiul „împlinește misiunea de a deschide sufletului ceea ce nu este suflet, binefericitul domeniu al lucrurilor, și zeul lor, soarele”⁸⁰. Dar împotriva cartezienilor, Merleau-Ponty relevă că „trebuie luat *à la lettre* ceea ce ne învață vederea: că prin ea noi atingem soarele, stelele, noi sîntem în același timp peste tot la fel de aproape de depărtări ca și de lucrurile apropiate... Ea singură ne învață că ființe diferite, «exterioare», străine una alteia, sînt totuși absolut *împreună*, încît «simultaneitatea» este un mister pe care psihologii îl mînuiesc la fel cum un copil neștiutor mînuiește explozivele”⁸¹.

Vizualul mă face prezență a ceea ce nu este *eu*, a ceea ce este simplu și deplin. El realizează aceasta, deoarece, ca textură, el constituie concrețiunea unei *vizibilități universale*, a unui unic spațiu care separă și care reunește, care

⁷⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Préface, p. 27.

⁷⁷ F. ALQUIÉ, *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Rev. „Fontaine”, no. 59, 1947, p. 65.

⁷⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 149.

⁷⁹ M. MERLEAU-PONTY, *L'Oeil et l'esprit*, în „Les Temps modernes”, no. 184—185, 1961, p. 222.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 223.

susține orice coeziune, dându-se ca rezultat al unei spar-geri, al unei deschideri (déhiscence) a Ființei. „Această vrea să spună în final că propriul vizibilului este de a avea o dublură de invizibil în sens strict, pe care îl face prezent ca pe o anumită absență”⁸².

Într-un asemenea circuit, în care vederea apare ca „în-tilnirea într-o răscruce a tuturor aspectelor Ființei” nu poate fi vorba de nici o ruptură, în sensul că nu se poate ști unde se sfârșește natura, și unde începe omul, „sau expresia”. Această „ființă mută” își manifestă numai astfel propriul ei sens. Lumea vizibilă și aceea a proiectelor mele motrice sînt „părți totale” ale aceleiași ființe.

În chipul acesta pictural și nou, în coerență deplină cu tot ce au susținut un Klee sau un Cézanne, Merleau-Ponty refuza distincția sartriană dintre ființă și neant, substituindu-i dubletul, considerat a fi „fără contradic-ții” dintre vizibil și invizibil. „Invizibilul — scria fenome-nologul — este relief și profunzimea vizibilului, și ai-doma vizibilului el nu comportă pozitivitate pură”.

Definindu-și într-un mod nou monismul său ninișt, fenomenologic, Merleau-Ponty menționa insistent că „fi-losofia care dezvăluie această încrucișare dintre vizibil și invizibil este cu totul contrară unei vederi din exterior, de deasupra”⁸³. Filosofia este rememorarea acestei ființe situate, de care nu se ocupă știința.

Dacă este adevărat ceea ce spune Claude Lefort, în *Postfața* la lucrarea *Le Visible et l'Invisible*, că valoarea de introducere a acestei ultime lucrări, rămasă netermi-nată, nu este „dincoace de esențial”, și că „adevărul de parcurs este întotdeauna anticipat în primul demers”⁸⁴, pentru a fi consecvent cu sine, Merleau-Ponty nu putea decît să lărgească ideea pe care o cuprindea intuiția sa fundamentală: *ambiguitatea*. După cum reiese din ultima sa notă de lucru, scrisă cu două luni înainte de a muri, schițîndu-și ca plan abolirea oricărui compromis cu „uma-nismul”, cu „naturalismul” și cu „teologia” fenomenologul percepției tindea să situeze filosofia ca pe o *interogație asupra interogației*.

⁸² *Ibidem*, p. 224.

⁸³ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 30.

⁸⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, *Postface* par Claude Lefort, Gallimard, NRF, 1964, p. 350.

De la început la sfîrșit, relevă Claude Lefort, *Vizibilul și Invizibilul* „este tentativa de a menține interogația des-chisă... nu îndoiala metodică... ci explorarea continuă a vieții noastre perceptive și a vieții noastre cognitive; nu negație de certitudini comune, distrugere a credin-ței noastre în existența lucrurilor și a celorlalți, ci ade-ziune dată certitudinilor, acestei credințe la punctul în care insistența de a le îmbrățișa dezvăluie că ele sînt in-disociabil certitudine și incertitudine, credință și non-cre-dință; trecerea într-un fel „... de la opinie spre a regăsi ambiguitățile pe care ea le acoperă; nu respingere a teo-riilor filosofilor, ci întoarcere la ceea ce era la originea lor spre a descoperi că ele conduc dincolo de răspunsurile pe care ele le dau; interogație în fine, care nu încetează de a se raporta la ea însăși”⁸⁵.

Se pare că Lefort a intuit, în parte, tarele unei ase-menea viziuni care, instalată în recunoașterea continui-tății și a indiviziunii unei experiențe, ar vrea să ne in-tegreze cu toate, laolaltă, în aceeași înaintare a timpului, într-o mișcare care interzice fixarea sensului, a lucrului vizibil și invizibil. Dincolo de datul prezent s-ar profila conținutul latent al lumii. Dar — recunoaște însuși Lefort — o operă ajunsă la o astfel de conștiință despre sine, cînd știe că ea este numai locul interogației, înseamnă că „ea se acordă în tăcere cu capătul ei”, căci, acela care merge pînă la capătul interogației nu poate decît „să des-copere și să ne facă și pe noi să descoperim contingența cuvîntului”⁸⁶.

„Interogația adevărată înseamnă frecventare a morții”, reflectează Claude Lefort, numai că o astfel de concluzie ar trebui să vizeze, în primul rînd, riscurile unei filo-sofii aflate în fața „morții metafizice”. Această moarte metafizică trebuie echivalată opțiunii logice pentru struc-turile „nici-nici”, cărora le rămîn tributare atît fenome-nologia în general, cît și filosofia și etica ambiguității. Altădată, filosofii sceptici foloseau acest „nici”, ca ultim termen al procedeiului lor de respingere a oricărei poziții filosofice — procedeul tetralemei —, după cum, el era conținut, de asemenea, în *abținerea* (epoché) necesară do-

⁸⁵ *Ibidem*, p. 359.

⁸⁶ *Ibidem*.

bîndirii ataraxiei, seninătății sufletești și fericirii. La rîndul lor, vechii indieni credeau că acest „nici-nici” reprezintă negația absolută. Scepticii greci afirmău chiar, mai mult, de pe o poziție care se voia perfect antidogmatică, precum că nici chiar această epoché (abținere, suspendare, nici-nici) nu este o certitudine ultimă. În fapt, antidogmatismul scepticilor s-a transformat în dogmatismul de cea mai periculoasă speță, deoarece la nivelul atitudinii filosofice, și deci al discursului filosofic, suspendarea prin „nici una-nici alta” conduce la o regresie *ad infinitum*, la autosuspendare.

Merleau-Ponty a dat acestui fals *infin*it al argumentării, care este structura „nici”, chipul interogației deschise, ipostază filosofică echivalentă unei transfigurări a antinomiei. Totuși, cine ar fi putut bănuși din *Structura comportamentului*, sau din *Fenomenologia percepției*, absolutul agnostic la care conduce ambiguitatea (nici-nici) în *Vizibilul și Invizibilul*, unde sub chipul interogației apare vechiul gînd sceptic: *dar nici aceasta nu este o certitudine!*

Lucrarea *Vizibilul și Invizibilul* a apărut în 1964, la trei ani după moartea filosofului, prin eforturile lui Claude Lefort. Ordonarea pe care acesta a operat-o asupra materialului în manuscris, n-a putut fi, desigur, un act arbitrar, întrucît direcțiile cărții răzbăteau ele singure la suprafață, ca un triplu gest critic al autorului: *Interogație și reflexie* (cuprinzînd o critică a credinței perceptive, a scientismului și a filosofiei reflexive); *Interogație și dialectică* (analizînd gîndirea lui J.-P. Sartre și raporturile „dialecticii” cu interogația); *Interogație și intuiție* (conținînd o critică esențială a fenomenologiei husserliene).

În optica lui Merleau-Ponty, filosofia reflexivă, înțeleasă ca metodă a îndoielii sau ca reducere a deschiderii către lume la „acte spirituale”, la raporturi intrinseci dintre o *idee* și *ideat*-ul său, o astfel de filosofie nu poate fi decît o întreprindere infidelă lumii vizibile, infidelă *celui ce vede* această lume, și relațiilor acestuia cu ceilalți *care văd* („văzînzî”). Filosofia reflexivă identifică adevărul cu verosimilul și realul cu probabilul, ea transformă lumea — ne spune Merleau-Ponty — într-o *noemă*, desființează ființa „subiectului” reflectant, concepîndu-l ca pe un „gîn-

dit”, și face de negîndit relațiile acestuia cu alți „subiecți”, în lumea care le este comună⁸⁷.

Filosofia reflexivă metamorfozează, dintr-o singură trăsătură, lumea efectivă în cîmp transcendental, ea se mărginește să mă pună din nou ca origine a unui spectacol, pe care n-am putut niciodată să-l am, decît pentru că eu eram acela care îl organizasem fără s-o știu. Or, a reflecta nu înseamnă a coincide cu fluxul concret al vieții noastre, de la sursa acestuia și pînă la ramificațiile sale ultime — relevă Merleau-Ponty, pe urmele lui Husserl —, ci înseamnă a te degaja de lucruri, de percepții, de lume și de percepția lumii. Orice reducere transcendentală este totodată o reducere eidetică. Astfel, reflexia se găsește în situația stranie de a cere și de a exclude, în același timp, un demers invers de constituire. Ea se stabilește într-o ordine a idealizării, care nu este deloc aceea în care lumea se face.

Nici filosofia negativității nu va constitui, pentru filosoful interogației, o poziție infailibilă. Acesta este cazul „dialecticii” lui J.-P. Sartre, structurată pe coordonatele ființei și neantului. La Sartre, dualismul acestor coordonate a fost împins atît de departe — apreciază Merleau-Ponty — încît opusele, nemaifiind în competiție, sînt în repaus unul față de celălalt, coextensive unul altuia⁸⁸. O gîndire riguroasă a negativului este, într-un fel, invulnerabilă — socotește Merleau-Ponty — pentru că ea este, de asemenea, o gîndire a pozitivității absolute și „conține deci deja tot ceea ce i s-ar putea opune”⁸⁹. Gîndirea negativistă (sau pozitivistă) stabilește între neant și ființă o coeziune masivă, deopotrivă rigidă și fragilă: rigidă, pentru că ele sînt, pînă la urmă, indiscernabile, fragilă, pentru că ele rămîn pînă la capăt opuse în chip absolut.

Păstrînd distincția sartriană dintre în-sine și pentru-sine, ar însemna să dăm prioritate unei abstracții care ar face imposibilă *experiența vederii*, deoarece, dacă ființa este în întregime în-sine, ea nu este ea însăși „decît în noaptea identității”, iar privirea mea care o scoate de acolo, o distruge ca ființă; iar dacă pentru-sinele este negație pură, el nu este însuși pentru-sine⁹⁰.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁸⁸ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, pp. 80—81.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 94—95.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 106.

Vederea însă, dacă este luată ca neantizare, transformă așa-zisul în-sine în *lume văzută*, iar pentru-sinele este transformat într-o ființă încarnată, în *situație*. Ca *neant operant*, vederea este totodată *prezență a ubiquității* la lumea însăși, deoarece ea este fără inerție și fără opacitate. „Analitica Ființei și Neantului este văzîndul care uită că el are un corp și că ceea ce el vede este întotdeauna sub ceea ce el vede, care încearcă să forțeze trecerea către ființa pură și neantul pur instalîndu-se în vederea pură, care se face vizionară, dar care este trimisă din nou la opacitatea sa de văzînd, și la adîncimea ființei”⁹¹.

Introducînd tema *vizibilității*, Merleau-Ponty reușește, în felul său, să evite solipsismul, deoarece, *văzîndul-văzut*, această nedezipită pereche în cîmpul cărnii universale, în care cel ce vede nu poate să nu fie și el văzut, și reciproc, depășește dihotomia sartriană dintre în-sine și pentru-sine, într-un sistem cu patru termeni: *ființa mea pentru mine, ființa mea pentru altul, pentru-sinele altuia și ființa sa pentru mine*⁹².

În această ontologie a vizibilului și invizibilului, ființa integrală nu se află în fața mea, ci la intersecția dintre vederile mele și acelea ale altora. *Lumea sensibilă și lumea istorică sînt interlumi*. „Punctul nostru de plecare nu va fi *ființa este, neantul nu este*, — și nici chiar: *nu există decît ființă* —, formulă a unei gândiri totalizante, a unei gândiri de survol, ci va fi: *există ființă, există lume, există ceva*”⁹³.

Genul de ființă la care tinde să se refere „dialectica” lui Merleau-Ponty, după cum recunoaște însuși filosoful, „*nu este într-adevăr susceptibil de desemnare pozitivă*” (s.n. — T.G.)⁹⁴. O singură dialectică este, după el, bună și anume aceea care se critică pe ea însăși, și se depășește pe sine, ca enunț separat. Aceasta este *hiperdialectica*. Ea rezidă în admiterea pluralității raporturilor, a „ambiguității” și este conștientă de faptul că orice *teză* este idealizare, că Ființa nu este făcută din idealizări, sau din lucruri spuse, cum credea vechea logică, ci din ansambluri

⁹¹ Ibidem, p. 108.

⁹² Ibidem, p. 111.

⁹³ Ibidem, p. 121.

⁹⁴ Ibidem, p. 126.

legate, unde *semnificația nu este niciodată decît în tendință*, unde *inerția conținutului* nu permite niciodată de a defini un termen ca pozitiv, un alt termen ca negativ și, încă mai puțin, un al treilea termen ca suprimare absolută a acestuia prin sine însuși.

Dialectica fenomenologică a lui Merleau-Ponty s-a doborât o „dialectică fără sinteză”, care — speră filosoful — „nu este pentru aceasta, nici scepticism, nici relativism vulgar, nici regn al inefabilului”. Parafrazăndu-l pe filosof, am putea completa: dar nici altceva! Această „dialectică” are ambiția să „regăsească ființa înaintea separării (clivage) reflexive, în jurul ei, la orizontul ei; *nu în afara noastră și nu în noi* (s.n. — T.G.), ci acolo unde cele două mișcări se încrucișează, acolo unde «există ceva»”⁹⁵.

Merleau-Ponty își va contura hiperdialectica sa, ca pe o cale a *interogației interogate*, introducînd o reducere de un fel cu totul aparte, care, ca suspendare (epoché), conduce nu la un *Ego* (ca la Husserl), și nici la un neant (ca la Sartre), și nici măcar la acea „deschidere a deschisului” despre care vorbește Heidegger. La Merleau-Ponty, *interogația interogată* este locul unde intenția filosofului urmărește să facă echivalente, indistincte: comportamentul, percepția, limba, carnea și vizibilitatea. „Trebuie înțeleasă percepția ca această gândire interogativă, care lasă să fie lumea percepută mai curînd ca ea să o pună, în fața căreia lucrurile se fac și se desfac într-un fel de alunecare, *dincoace de da și de nu*”⁹⁶. Filosofia însăși nu este altceva decît credința perceptivă interogîndu-se asupra ei însăși. Ca orice credință, ea este credință „*pentru că ea este posibilitate de îndoială*”⁹⁷.

Spre deosebire de o interpretare fenomenologică, proprie gândirii sartriene, dar și celei husserliene, în care eul este în chip primar putere de contemplare, pură privire care fixează lucrurile acolo unde sînt ele, în locul lor spațial și temporal, iar esențele într-un cer invizibil, ca și cum le-ar contempla de nicăieri, pentru Merleau-Ponty, „prezentul vizibil nu este *în timp și în spațiu*, nici, bineînțeles, *în afara lor*; nu există nimic înaintea lui, după el sau în jurul lui, care să poată rivaliza cu vizibilitatea sa.

⁹⁵ Ibidem, p. 130.

⁹⁶ Ibidem, p. 138.

⁹⁷ Ibidem, pp. 139—140.

Și totuși, el nu este singur, el nu este totul. Exact exprimat: el acoperă vederea mea, adică, totodată, aceasta înseamnă că timpul și spațiul se întind dincolo, și că ele sînt în spatele lui, în adîncime, în ascunziș. Vizibilul nu poate, astfel, să mă umple și să mă ocupe decît pentru că eu care îl văd, nu-l văd din fundul neantului, ci din mijlocul lui însuși, eu văzîndul sînt de asemenea vizibil⁹⁸. Grație acestei comprehensiuni, lucrurile, „aici“, „acolo“, „acum“, „atunci“ nu mai există în sine, în locul și în timpul lor, ele nu există decît „la capătul acestor raze de spațialitate și de temporalitate, emise în secretul cărnii mele“.

De pe pozițiile acestei înțelegeri, faptele și esențele devin simple abstracții, nu există decît „lumi“ iar nonsensul și vidul ontologic sînt imposibile. Nu mai poate fi vorba despre o distincție de felul celei sartriene între esență și existență, ci mai curînd, de o „segregație“ între *înăuntru* și *afară*. Cuvîntul însuși este integrat vizibilului, ca „parte totală a semnificațiilor“, drept „carne a vizibilului“, „azil al lumii inteligibile prelungind-o în invizibil“ etc. Este vorba despre o situație a esenței mai prejos de noi, ca „nervură comună a semnificantului și semnificatului, aderență și reversibilitate de la unul la altul“, așa cum lucrurile vizibile sînt „cute secrete ale cărnii noastre iar corpul nostru este, totuși, unul dintre lucrurile vizibile“⁹⁹.

Ambiguitatea, metamorfozată în chipuri atît de diverse încît nu mai poate fi vorba de o autentică fixare a sensului, este potențată în ultima lucrare a lui Merleau-Ponty către *duplicitatea interogației*. Pentru filosof, însă, interogația filosofică nu constituie nicidecum simpla așteptare a unui răspuns, a unei semnificații care ar veni să o satisfacă. Propriul interogației filosofice¹⁰⁰ este de a se întoarce mereu asupra ei însăși, de a se întreba, totodată, „ce înseamnă a chestiona și ce înseamnă a răspunde. Această chestiune la puterea a doua, cînd ea este pusă, nu ar putea fi retrasă. Nimic nu va mai putea fi de acum înainte ca și cum nu ar fi existat niciodată întrebarea. Uitarea întrebării, întoarcerea la pozitiv nu ar fi

⁹⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 158.

¹⁰⁰ Înaintea lui M. Merleau-Ponty, problema filosofică a ontologiei interogației a fost pusă de M. Heidegger în *Ce este metafizica?*

posibile decît dacă interogația era simplă absență a sensului, recul în neantul care nu este nimic. Dar acela care chestionează nu este un nimic, el este — este cu totul alt lucru — *o ființă care se interoghează* (s.n. — T.G.)¹⁰¹.

Interogația apare, așadar, la Merleau-Ponty ca *raportul ultim față de Ființă* și ca „organ ontologic“. Fără să fie cercetare de esențe, sau întoarcere la imediat, filosofia vine „după lume, după natură, după viață, după gîndire, și găsindu-le constituie înaintea ei, filosofia se interoghează ea însăși asupra raportului său cu sine însăși. Ea se întoarce asupra ei și asupra tuturor lucrurilor, dar nu este o întoarcere către un imediat, care se îndepărtează în măsura în care ea vrea să-l apropie și să se cufunde în el“.

Imposibilitatea coincidenței, pe acest plan, se particularizează în limbaj care, fiind „o putere de eroare“, ne îndepărtează de țel. Filosoful vorbește — subliniază Merleau-Ponty — dar aceasta este o „slăbiciune inexplicabilă“. El trebuie să *tacă*, să coincidă în tăcere și să înțilnească în Ființă o filosofie care este *deja* făcută. „Opera“ întreagă a filosofului este „acest efort absurd“ de a pune în cuvinte o *tăcere* pe care el o ascultă în sine însuși.

Ne-am înșela, desigur, dacă am crede că acesta este ultimul cuvînt al filosofiei lui Merleau-Ponty¹⁰². Pentru el, nimeni nu știe mai bine ca filosoful că „trăitul este un trăit vorbit, că născut în această adîncime, limbajul nu este o mască pe Ființă, ci, dacă știm a-l redobîndi cu toate rădăcinile sale și cu toată înfrunzirea sa, *el este cel mai valabil martor al Ființei* (s.n. — T.G.), că el nu întrerupe o imediație, fără el perfectă, că vederea însăși, gîndirea însăși sînt, cum s-a spus, «structurate ca un limbaj»“¹⁰³. Înaintea lui Merleau-Ponty, Alain pune, el însuși, fundamentele unui monism al raționalității limbajului, cînd scria: „supoziția cea mai temerară cu putință este ca legea vorbirii să fie legea lucrurilor; dar e greu de izgonit cu totul din gîndurile noastre“¹⁰⁴.

¹⁰¹ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 160.

¹⁰² Astfel de consecințe au fost reeditate, mai înainte, de către un Jaspers și de către un Heidegger, pe urmele lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, Nicolaus Cusanus și Giordano Bruno.

¹⁰³ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, pp. 167—168.

¹⁰⁴ ALAIN, *Idées*, p. 33.

Pendularea evidentă între polii „nici-nici“-ului nicidecum la modul negației, ci la modul întrebării, tinde să instituie la Merleau-Ponty valoarea unei intuiții ca „idee a proximității prin distanță“, vedere de sine asupra sa, răsucire asupra sa, punere în chestiune a „coincidenței“. Interogația filosofică vrea să fie circumscrisă cât mai deplin, dar nu ca enunț, ci tot ca întrebare. Ea nu se identifică îndoii („Unde Ființa este subînțeleasă“) și nici cu acel „știu că nu știu nimic“ socratic („Unde răzbate deja certitudinea absolută a ideilor“), ci este „*un que sais-je adevărat*“, care nu este acela al lui Montaigne, acel *interogativ* care „nu este un mod derivat prin inversiune sau prin răsturnarea indicativului și pozitivului, nici afirmație nici negație, voalate sau așteptate“, ci o *manieră originală de a viza ceva*, adică, o *chestiune-știință care nu poate în principiu să fie depășită* prin nici un enunț sau răspuns. Acesta este, deci, modul propriu al raportului nostru cu Ființa, ca și cum acest „*que sais-je*“ ar fi interlocutorul mut sau reticent al întrebărilor noastre.

„*Que sais-je*“ este nu numai *ce înseamnă a ști* și nici numai *cine sînt eu*, ci, în final, este „*qu'y a-t-il?*“ („ce înseamnă acest «ce este»?“) sau chiar „ce înseamnă a exista?“. Aceste întrebări nu cer o expunere a ceva zis de cineva, și care ar pune capăt oricărei interogații, ci, ele sînt *dezvăluirea unei Ființe care nu este pusă*, pentru că ea nu are nevoie să fie, pentru că ea este *un tăcut*, în spatele tuturor afirmațiilor noastre, al negațiilor noastre și chiar în spatele tuturor întrebărilor formulate. Aceasta „... nu pentru că ar fi vorba să le uităm în tăcerea ei, nu pentru că ar fi vorba să le închidem în flecăreala noastră, ci pentru că filosofia este reconvertirea tăcerii și a cuvîntului unul în altul“ (s.n.—T.G.)¹⁰⁵. Husserl arătase, el însuși, că este vorba încă de a aduce experiența mută la expresia pură a propriului ei sens¹⁰⁶.

Acesta este epilogul unei filosofii care s-a impus contemporaneității ca ontologie a ambiguității, și pe care am aflat-o tributară — în toate structurile ei — logicilor functorului „nici“. De asemenea, acestei filosofii, marcată

¹⁰⁵ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰⁶ ED. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, Vrin, Paris, 1947.

de intenția depășirii dialecticii, i se potrivește, în chip esențial, *logica dualismului antagonist contradictoriu* — întemeiată pe principiul finitului exclus — a lui Ștefan Lupașcu¹⁰⁷. Pentru că, deși Merleau-Ponty face parte dintr-o familie filosofică, a cărei structură logică este analogă, el este mult mai radical în fidelitatea la o astfel de structură. Ambiguitatea ontologică favorizează, între marginile acestei gândiri, permanența unui orizont deschis, tentînd în același timp o imposibilă fixare critică a ei, cît și un „dincolo“ față de orice distincție cunoscută.

Încercarea ni se pare un „neutralism de intenție“, un ninism, o ocolire voită a logicii distincției reale cu toată insistența lui Merleau-Ponty de a ne convinge de nonscepticismul poziției sale, ambiguitatea odată ajunsă în ipostaza *interogației interogate*, nu ne lasă nici un fel de speranță cognitivă și, peste toate interferările și „mixturile“ *cărnii universale* proprii monismului său, plutește același duh amar al dogmei pyrrhoniene.

Merleau-Ponty consacră, în felul său, eșecul la care conduce împrumutul unei structuri estetice, cu rezultate eminente în plastică mai ales, și uzitarea ei în sfera conceptuală ierarhică și bivalentă a filosoficului. Martin Heidegger a încercat, el însuși, o depășire a dualității și a distincției, într-o *poetică ce* — împotriva tuturor intențiilor de depășire — nu se poate rupe de concept.

Tăcerea este un loc privilegiat la mai mulți reprezentanți ai existențialismului, dar la Merleau-Ponty riscul de a se închide într-o astfel de absență a orizontului este cu atît mai evident, cu cît el vrea să înfăptuiască însuși paradoxul filosofiei: întrebarea orfană de răspuns.

Înclinația funciară a lui Merleau-Ponty către *poetică* și către demersul principial estetic al filosofării a fost sesizată de Mikel Dufrenne¹⁰⁸, credincios „aspectului frătesc“ dintre uman și lume, acelei idei de umanitate pe care „obiectul estetic natural o atestă mai bine“. Pe bună dreptate, Mikel Dufrenne — dealtfel, unul dintre admi-

¹⁰⁷ Vezi: ȘTEFAN LUPAȘCU, *Logique et contradiction*, P.U.F., Paris, 1947; *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Hermann, 1951; *La tragédie de l'énergie*, Castermann, 1970; *Qu'est-ce qu'une structure*, Bourgois, 1967 etc.

¹⁰⁸ MIKEL DUFRENNE, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. II, Ed. Univers, București, p. 247.

ratorii declarați ai concepției lui Merleau-Ponty — a relevat limita esențială a gândirii fenomenologului ambiguității în faptul de a nu fi depășit *fundamentul* (corelația intențională a omului și a lumii) către „puterea de negîndit a Fondului“, către „Ființa în ființare“, cu alte cuvinte, către independența și caracterul absolut al Naturii¹⁰⁹.

Vocația estetică a lui Merleau-Ponty s-a împletit organic cu absența unei vocații etice. Simptomatic, ontologia sa fenomenologică nu a urmărit, nicăieri, traiectoria posibilă a unei morale.

Reflectînd asupra insucceselor unei vieți și unei filosofii — fără să realizeze că gîndurile destinate aprecierii lui Merleau-Ponty se potrivesc mai curînd filosofiei sale, cît și celei a Simonei de Beauvoir — Jean-Paul Sartre afirma că „Merleau-Ponty a murit disperat pentru că existența nu-și găsea adevărul ei și, de aceea, el se refugiase în această istoricitate primordială și ontologie fundamentală“¹¹⁰.

Desigur, adversitățile filosofice și politice care au condus la ruptura dintre Sartre și Simone de Beauvoir, pe de o parte, și Merleau-Ponty, de cealaltă, ar putea îndeplini cel mult exigențele înțelegerii unei biografii pe care condiții istorice cunoscute au reușit să o facă generală, comună. Mai importantă, însă, decît aceasta — pe planul judecării filosofice — ne pare a fi structura logică, immanentă fenomenologiei, care, prin opțiunile ei spre ontologie sau spre etică, spre ambiguitate sau spre „dialectică“ determină, necesar, ca în locul unei *drame istorice* a existențialismului francez ateu, să punem lectura unei *drame logice* a filosofiei ambiguității. Este tocmai ceea ce mărturisește *mersul împreună filosofic* al Simonei de Beauvoir și al lui Maurice Merleau-Ponty.

În concluzie, putem aprecia că, la Merleau-Ponty, nu sînt lipsite de interes istorico-filosofic distincțiile introduse în ordinea evolutivă a mișcării fenomenologice. Pe bună dreptate a fost subliniat stilul cu mult mai intelectual al acestui filosof care, de la lucrarea *Structura com-*

¹⁰⁹ MIKEL DUFRENNE, *Poeticul*, Ed. Univers, București, 1971, p. 225.

¹¹⁰ J.-P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivant*, în „Les Temps Modernes“, no. 184—185, 1961, p. 312.

portamentului și pînă la *Vizibilul și invizibilul*, a chemat în sprijin cele mai de seamă apariții ale științei psihologice, ale lingvisticii și ale artei contemporane. Nu odată forța sa critică și talentul său au revelat tarele și minusculele doctrinelor psihanalitice, behavioriste, gestaltiste și chiar ale celor structuraliste. Se poate spune că intuițiile sale asupra structurilor subiectivității umane, asupra stilului uman de existență, acțiune și cunoaștere îi conferă demnitatea celui mai pictural dintre filosofii fenomenologi și existențialiști contemporani. Dacă Sartre ar putea fi socotit un filosof al temporalității permanent negatoare, Merleau-Ponty este gînditorul unei spațialități carnale institutive de sens. Pentru el, corpul uman deține întregul mister al ființei, este locul privilegiat și unic în care însăși tăcerea semnifică și unde întrebarea umană este ea însăși întrebată. Desigur, a fixa locul real al unei astfel de filosofii nu este o întreprindere confortabilă. Mai important, însă, decît aceasta ne pare a fi dialogul, implicit sau explicit, pe care Merleau-Ponty l-a purtat cu monismul materialist și cu dialectica.

Aceste două mari teme ale filosofiei fenomenologului francez sînt, dealtfel, și coordonatele dramei istorico-logice pe care a parcurs-o concepția sa. Condiția esențială a acestei drame a constituit-o, desigur, opțiunea pentru structura logică „nici“. Ea este vinovată atît de refuzul determinismului materialist, căruia i se substituie o corelație intențională fără ierarhie ontologică: *perciptions-percipi*, cît și de refuzul dialecticii materialiste, căreia i se substituie, întîi o intersubiectivitate umană, un „om transcendențial“, corelație între deschiderea „cărni“ noastre și „carnea“ lumii, „interlume“ căreia aparținem „împreună“, apoi i se substituie „ambiguitatea faptelor istorice“, acea pulbere de fapte în care fiecare semnifică pentru celelalte, pe urmă i se substituie „puterea unei alegeri radicale“, act trăit prin care ne-am deschide către toate culturile și libertățile umane trecute, prezente și viitoare.

Solicînd crearea unei „alte dialectici“, care să nu fie nici materialistă, nici idealistă, Merleau-Ponty subiectivizează însăși noțiunea de praxis, dialectica fiind redusă doar la „proiectul interior“ ce străbate acțiunea într-un

moment particular al istoriei. Fenomenologul francez nu acceptă nici unul din adevărurile monismului și determinismului materialist și, ca urmare, el nu reușește să înțeleagă obiectivitatea legității, nici în sfera naturii, nici în sfera socialului și a istoriei umane. Astfel, în locul dialecticii contradicției, a trecerii de la o calitate la alta și a negării negației, el pune imaginea statică a „dublului raport sau ambiguității dialecticii“. Pentru Merleau-Ponty, există dialectică numai acolo unde există o joncțiune comună a subiecților umani, unde se petrece schimbul dintre ei și unde are loc reciproca lor inserție.

În sfârșit, ultimul moment al acestei căutate „ambiguități dialectice“ este ceea ce filosoful fenomenolog a numit „hiperdialectica“. Merleau-Ponty a dorit o dialectică lipsită de contradicții, care să nu fie nici îndoială, nici negație, ci interogație care se raportează la ea însăși: interogație a interogației. Această ipostază, așa cum am văzut, este echivalentă unei autentice morți filosofice, pentru că ea suspendă pozitivitatea oricărui răspuns și pretinde revenirea la tăcerea originară. Ontologic, această „hiperdialectică“ suspendă, prin „nici“, atât ființa cât și neantul, punând în loc expresia „există ceva“, pe care o apreciază ca nesusceptibilă de a primi o determinare, o caracterizare pozitivă. „Hiperdialectica“ — ne spune filosoful — se „depășește pe sine“, ca întrebare care se întreabă pe ea însăși, care se autocritică. Ea postulează ambiguitatea pluralității de raporturi, în tot ceea ce există, orice semnificație conturându-se doar ca tendință în curs de apariție iar „inerția unui conținut“ nefiind susceptibilă nici de desemnare pozitivă, nici de desemnare negativă, nici de desemnare sintetică: și pozitivă și negativă.

Din punct de vedere gnoseologic, „hiperdialectica“ suspendă, prin „nici“, atât negația cât și afirmația. Ea vrea să surprindă ceea ce este „dincoace de *da* și de *nu*“, vrea să regăsească ceea ce există, înaintea acelei distincții, separări calitative pe care o introduce gândirea. Or fenomenologul crede că lucrul acesta este posibil numai la „înălțimea“ întrebării întrebate, pe care o realizează *percepția*, acolo unde se manifestă „segregația“ dintre *înăuntru* și *înafară*, dintre vizibil și invizibil. „Hiperdialectica“ lui Merleau-Ponty se vrea și un argument ontologic,

deoarece, existentul care se autointeroghează, care este interogație interogată, întreține, ca *tăcere întrebândă*, un ultim raport cu Ființa, deci și cu propria sa existență. Este singurul mod de a coincide cu ființa și de a trăi astfel filosofia immanentă ființei. Dar pentru că omul este percepție, limbaj, vizibil și invizibil, el este și ambiguitate, imposibilitate a coincidenței.

Iată câteva dintre consecințele ontologice și metodologice ale unei fenomenologii întemeiată pe opțiunea „nici“, situată la nivelul credinței perceptive. Vom urmări ce șanse poate avea aceeași opțiune în aria vieții morale.

Editura Șt

Percepție și
zează examenu-
rile existențiale
gia lui M. Mer-
nei de Beauvoir

Axată pe ide-
menologia cor-
de depășire a
rea excesivă
apariția unei
unei viziuni ce-
zentă în rapo-
ției dintre sec-
tor viziuni rez-
tatea, alegere
bile și explic
guu al plurali

Autorul dă
istorică și are
a problemei

Partea a doua

ETICA AMBIGUITĂȚII SAU MITOLOGIA EXISTENȚIALISTĂ A INDIVIDULUI

Absența universalului etic și „falsul infinit“ al acțiunii

1. Actul individual și temporalitatea

Filosofia fenomenologică s-a particularizat în existențialismul ateu francez, ca o filosofie a *praxis*-ului trăit, perpetuu aflat în temporalizare. Toate valorile acestei filosofii sînt marcate, deschis sau disimulat, de forța dialectică negatoare și constitutivă totodată a timpului. Atît Jean-Paul Sartre sau Merleau-Ponty — ontologi axați pe un timp-spațiu sau pe un spațiu-timp uman, cît și Raymond Polin sau Simone de Beauvoir — axiologi și eticieni impresionați de actul depășirii umane, constitutive de obiectivitate, al transcenderii temporale s-au strîns magnetic în sfera acestei teme-obsesii care edifică și corupe totul: *timpul*.

Înțeles după hermeneutica, devenită clasică, a lui Heidegger, ca temporalitate care se temporalizează în *ek-stasele* sale, timpul devine invariantul, esența privilegiată a unei ființe finite, umilite, „pentru moarte“ (*Sein zum Tode*), singura capabilă de a edifica sensul în lume, pentru rațiunea ontic-ontologică de a fi *acțiune* (*praxis*) și *libertate* — omul.

„Monismul fenomenului“, dezvoltat de Sartre în *L'Etre et le Néant*, ca și ambiguitatea orizontului sau perspectiva perpetuu neîncheiată a interogației interogate, la Merleau-Ponty au introdus o *schemă* de judecare, în care, toate vechile dualisme, cum ar fi cel dintre esență și fenomen, ființă și aparență etc., au fost înlocuite cu acela dintre *finit* și *infinit* sau dintre vizibil și invizibil.

Aparent, o asemenea opțiune filosofică este și modernă și justificată, nimic nepotrivindu-se mai bine temei ontologice a temporalității, ca infinitul procesual al depășirii, al transcenderii unei situații, unui moment, unei dialectici

vechi cu una nouă. Însăși concepția dialectică a praxisului pare astfel improspătată. O dovadă ar constitui-o și pregnanța, în opera de filosofie socială a lui Sartre, a temei unei dialectici înțeleasă ca raționalitate perpetuu constituantă de lume și sens, sau a acelei „hiperdialectici” pe care n-a terminat s-o închege lucrarea, dureros și devreme oprită, a lui Merleau-Ponty.

Conjugarea temporalității cu tema infinitului este o structură de origine a fenomenologiei existențialiste atee. Numai că, ținând seamă de distincția hegeliană dintre infinitul adevărat și infinitul fals, nu ne mai poate surprinde faptul frecvenței existențialiste a infinitului pas cu pas, din aproape în aproape, a acelui infinit generator de paradoxe și de încetșare a perspectivei filosofice și umaniste.

Această obsesie a „prostului infinit” — cum l-a numit Hegel — nu este, desigur, doar una a filosofiei existențialiste, ci ea se detașează ca o frecvență relevantă, cu forță simptomatică, pentru genul de derivă epistemologică pe care o favorizează o mare parte a spiritualității nemarxiste, debusolate, din timpul nostru. Foarte multe metodologii filosofice și-au orientat, adesea, vectorul tatonant pe această cale de impas.

Sîntem datori să urmărim doar tribulațiile unei axiologii și unei etici, însemnate cu o astfel de pecete, în demersul inconformist, profesat de „ambiguitatea morală” din opera teoretică a Simonei de Beauvoir¹.

¹ Simone de Beauvoir s-a născut în 9 ianuarie 1908, la Paris, pe bulevardul Raspail. Înainte de a împlini șase ani este dată să urmeze un curs cu nume atrăgător: cursul Désir, unde după aproape patru ani o va întâlni pe aceea care îi va deveni cea mai bună prietenă, Elisabeth Mabilie (Zaza). La paisprezece ani își pierde credința. Urmează cursuri de filologie la Institutul Sainte-Marie din Neuilly și se pregătește în matematici generale la Institutul catolic. Din 1926 intră în „Echipele sociale” ale lui Garric și frecventează cursurile de filosofie la Sorbona. Anul 1929 înseamnă pentru Simone de Beauvoir: întâlnirea cu Sartre, moartea Elisabeth Mabilie, susținerea agregăției în filosofie. Predă la liceele din Marseille și Rouen, iar din 1936 la liceul Molière din Paris. În 1943 îi apare romanul *Invitata* și părăsește universitatea. Succesiv publică eseuri filosofice, romane și piese de teatru, eseuri politice: *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Les Bouches inutiles*, *Le Sang des autres* (1945), *Tous les hommes sont mortels* (1946), *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), *L'Amérique au jour le jour* (1948),

În anul 1944, la mijlocul unei etape în care filosofia franceză existențialistă „cîștiga” problematica *neantului* (*L'Etre et le Néant*, 1943) și pe aceea a *ambiguității* (*Fenomenologia percepției*, 1945), cea care avea să rămână tovarășa pămîntescă și filosofică a lui Sartre ieșea în aria gîndului metafizic, prin lucrarea *Pyrrhus și Cinéas*.

Pentru cele ce vor urma, putem anticipa spunînd că Simone de Beauvoir este, de la început, un *cugetător al opțiunii*. În fața unei disjunții existențiale, în care sînt puse față în față acțiunea și refuzul acesteia, ea a îmbrățișat definitiv pe cea dintîi, cu o judecată de valoare care face cît o asumare totală.

Lucrarea scriitoarei franceze își are arhetipul în titlul însuși. Plutarh povestește că într-o zi Pyrrhus își face planuri de cucerire. „Vom merge mai întîi să supunem Grecia”, spunea el. „Și după aceea?” întrebă Cinéas, sfătuitorul său. „Vom cucerii Africa”. „Dar după Africa?” „Vom trece în Asia, vom cucerii Asia mică și Arabia”. „Și după aceea?” „Vom ajunge pînă în Indii”. „Și după Indii?” „Ah — răspunse visător Pyrrhus — după aceea, mă voi odihni!”.

Ca un înțelept ce se afla, Cinéas mai puse, cu deplin temei, o ultimă întrebare: „Atunci, de ce nu te odihnești începînd de acum?”².

În ordinea sănătoasă — dar condamnată pasivității și imuabilității — a raționamentului lui Cinéas, se pune întrebarea: la ce bun să te mai apuci de o întreprindere, oricare ar fi aceasta, dacă tot trebuie să te oprești într-o zi? Or, cel care începe trebuie, tacit, să admită că el nu va termina nicicînd; el nu va accepta ipoteza „finitistă” a arhitectului turnului Babel, conform exigenței căreia cerul — ca un plafon — avea să poată fi atins.

Simone de Beauvoir l-a ales, însă, pe Pyrrhus, ea a ales acel abandon copilăresc unui joc, precum unei mișcări

L'existentialisme et la sagesse des nations (1948), *Le deuxième Sexe* (1949), *Les Mandarins* (1954), *Privilèges* (1955), *La Longue Marche, essai sur la Chine* (1957), *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958), *La Force de l'âge* (1960), *Djamila Boupacha*, en collab. avec Gisèle Halimi (1962), *La Force des choses* (1963), *Une mort très douce* (1964), *Les belles images* (1966), *La Vieillesse* (1970) etc.

² SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, în vol. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1966, p. 223.

fără limite. Ea refuză conduita adolescentului care, prin Benjamin Constant, surprinde cu luciditate derizoriul speranței: „Găsesc că nici un scop nu merită osteneala unui efort”³. Pentru aceasta, nu odată, sinuciderea a fost singurul fel de a sfârși, de a pune capăt oricărei deschideri indefinite.

În fond, Simone de Beauvoir întâlnește astfel structura camusiană a infinitului sisific. Lui „la ce bun?” ea îi opune viul și umanul „și după?”. Este un mod uman, de o sacră laicitate, de a alege *transcendența* în singurul ei sens existențial, ca depășire, ca perpetuu proiect. Chiar dacă gestul acesta ar însemna o perversiune, o nebunie iremediabilă — declară autoarea —, ea este atât de esențială omului, încât ia chipul sensului autentic.

Ca și în romanele *Invitata* și *Singele altora*, se desprinde încă de la începutul cugetării filosofice a Simonei de Beauvoir străduința de a sparge stratul aparențelor înșelătoare, spre a penetra intimitatea faptului individual de a exista, ca fundament al acțiunii și al responsabilității morale⁴.

În fața reflexiei distante, elanul spontaneității este mai tandru, dar și reflexia poate deveni spontană. „Vocația sa intelectuală are același caracter spontan și definitiv ca și alegerea sa etică”⁵. În acest loc de univers care este omul, o decizie este în permanență cerută: Să rămii sau să pleci? (Pyrrhus). Să te dedici semenilor tăi sau numai ție însuși? „Care este deci măsura unui om? Ce scopuri poate el să-și propună, și care speranțe îi sînt îngăduite?”⁶.

Existența fiecăruia este o existență cu ceilalți, *împreună*, dar nici un atașament nu este dinainte gata făcut, „nici retractor în clipă, nici pierdut în infinit, nici înstrăinat în divinitate sau în umanitatea abstractă, nici fascinat de moarte”⁷. Ceva ca să existe trebuie să mărturisească într-un fel și ființa mea, trebuie să mă cheme să-i împărtășesc tensiunile și zbaterile. Însăși filosofia *Străinului*, a lui Camus, rezida în ideea că nici o legătură nu este

³ Ibidem, p. 234.

⁴ S. J. CAFFIÉ, *Simone de Beauvoir*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 159—160.

⁵ GENEVIÈVE GENNARI, *Simone de Beauvoir*, Ed. Universitaires, 1958, p. 10.

⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 237

⁷ S. J. CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 161.

dinainte dată. O posesiune veritabilă nu se poate întemeia pe raporturile economice, sociale, organice afirmă Simone de Beauvoir. Aceste raporturi sînt externe. O identificare cu lucrurile de care ne îngrijim este o pretenție goală, nimeni nu-și poate prăși pur și simplu propria grădină. Astfel, Candid trăiește un fals.

Mult mai tirziu, după douăzeci de ani de la apariția lucrării *Pyrrhus et Cinéas*, autoarea va acuza ea însăși moralismul didactic al primelor sale eseuri și scrieri literare, moralism echivalent erorii de a pune într-o haină idealistă problemele politice și morale ale timpului⁸.

Sub incidența judecății istorico-filosofice, Simone de Beauvoir este, desigur, un fenomenolog, deoarece, pentru ea nu contează atât ființa independentă de om, cît mai ales *sensul de a fi* a ceva, sens care cere funciar ca cineva să-l întemeieze și să-l reveleze. În aurora acestei cerințe, nu există nimic dacă n-a fost fundat de mine, dacă nu mi-a pretins actul de întemeiere și de dezvăluire pe care, numai exercitîndu-l, îmi pot permite să cred că exist, și că nimic din ceea ce există nu-mi scapă. „Singura realitate care îmi aparține în întregime este deci actul meu... Ceea ce este al meu, este mai întîi împlinirea proiectului meu: o victorie este a mea dacă eu am luptat pentru ea...”⁹.

Faptul că existența individuală este *proiect către altul*, că este transcendență, autentică subiectivitate, explică și face posibilă orice relație. Această spontaneitate în act, care fuge permanent de osificare, de reificare face posibilă acea atitudine prin care *nimic nu-mi mai poate fi străin*. „Nimic nu a fost decis înaintea mea”¹⁰. Lacrimile mele pentru suferința unui oarecare de la mii de kilometri face din „străinătate” și „impersonalitate”, un aproape, un semen viu.

Simone de Beauvoir impune, sub raport filosofic, un puternic sentiment feminin, care transformă depărtările. Totul rezidă, la ea, în permanența unui act. „Ceea ce este al meu, este deci mai întîi ceea ce eu fac”¹¹. În acest sens, totul trebuie refăcut, minut cu minut, chiar și trecutul.

⁸ SIMONE DE BEAUVOIR, *La force des choses*, p. 604.

⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 244.

¹⁰ Ibidem, p. 245.

¹¹ Ibidem, p. 246.

Raportul nostru cu lumea nu a fost decis, nu este dat, ci noi sîntem aceia care decidem în permanență asupra acestui raport.

Această dialectică a actului¹² pune în discuție *angajamentul* nostru și propriile noastre *posibilități*. Dacă ceva ne poate afecta, atunci o poate face numai în această zonă a *proiecției* noastre în *act*. De aceea, pentru Simone de Beauvoir, un intelectual care *se pune pe sine* în rîndurile proletariatului nu devine prin aceasta un proletar, el este un intelectual înrolat alături de proletariat. Sfatul lui Candid nu poate fi decît superfluu. Grădina de cultivat nu ne este dată, ci ea devine a noastră *din momentul în care o cultivăm*.

Forța actului (individual), în detrimentul datului, a pentru-sinelui în dezavantajul în-sinelui — cum ar spune Sartre¹³ — are nevoie însă de știința autenticității și valabilității a ceea ce facem. Grădinii pe care o cultivăm trebuie să-i cunoaștem „amplasamentul și marginile”. Cu cît le vom delimita mai exact, cu atît *destinul* va fi mai neputincios în fața noastră.

Ca orice filosof care folosește metoda fenomenologică, Simone de Beauvoir concepe existența umană ca pe o „existență în lume”. Orice clipă a ființei noastre valorează numai ca inseparabilitate de lume, de ceilalți semeni ai noștri. Tot ceea ce trăim, sau tot ceea ce ne dă o *clipă*, ne face să ieșim din noi înșine, să ne depășim, să fim în permanență în afara noastră înșine, să fim *proiect* către altceva, și de altceva.

Martin Heidegger a spus că „omul este o ființă a despărțirilor”, el este întotdeauna intenționalitate, orientare către altceva decît spre sine însuși. Nu există punct sau clipă privilegiată în care cineva să poată spune: „iată-mă, sînt eu”. Tot ceea ce este uman la individ este *depășire de sine*, transcendere către trecut, către viitor, către orice. Omul este lipsit de Paradis — ne spune scriitoarea tocmai pentru că el nu poate fi niciodată în repaus. „Frumuse-

¹² Vezi GEORGES BLIN, *Simone de Beauvoir et le problème de l'action*, în rev. „Fontaine”, 1945.

¹³ Distanțiere menită să arate opoziția dintre conștiință, libertate, autodepășire și trup, contingență, suficiență ontică, opacitate, destin.

tea pămîntului făgăduit rezidă în faptul că ea promite noi promisiuni¹⁴.

Scriitoarea Simone de Beauvoir acordă, ca și Sartre, o demnitate superioară imaginației, întrucît mai ales structura acestei *conștiințe de*, sau intenționalități particulare, conține acel „și după aceea?”, fără care transcendența, depășirea de sine permanentă a individului s-ar autosuspenda. Condiția omului este depășirea oricărui dat, absența a plenitudinii atinse, „vînătoarea” ca atare — cum spunea Pascal — și nu vînatul. „Pentru că omul este proiect, fericirea sa ca și plăcerile sale nu pot să fie decît proiecte”.

„Dialectica” aceasta a depășirii permanente constituie, totuși, o mișcare unilineară, temporalistă, care dispersează stabilitățile și valorile. Ea se complăce în apărarea acelui loc comun, în care putem afirma că orice scop devine la rîndul său un punct de plecare ceea ce, după Simone de Beauvoir, ar revela ambiguitatea noțiunii de scop, cît și sofismul celui care ar ironiza pe Pyrrhus (care începe ceva spre a se odihni apoi). „Pyrrhus nu pleacă pentru a se odihni, el pleacă pentru a cuceri; această întreprindere nu este contradictorie¹⁵”.

Trebuie relevat că sofismul aparține, în egală măsură, gînditoarei existențialiste, căci ea este aceea care substituie judecării de existență („și după?”) o judecată de valoare (victoria cuceritorului). În acest sens este revelatoare, concluzia existențialistă pe care o formulează: „Un proiect este exact ceea ce el decide să fie, el are sensul pe care și-l dă: nu putem să-l definim din afară. El nu este contradictoriu, el este posibil și coerent din faptul că el există, și el există din faptul că un om îl face să existe¹⁶”.

Retragerea în imanența existențială a proiectului, indiferent față de scop sau valoare, este o mostră de morală ambiguă care intenționează să devină un umanism concret, fără prejudecăți. Transcendența, faptul că timpul ne împinge înainte, împotriva oricărei judecări sau relexii — aceasta este fatalitatea existenței noastre. „Eu trăiesc, chiar dacă judec că viața este absurdă, precum Achile, în

¹⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 257.

¹⁵ *Ibidem*, p. 261.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 261—262.

ciuda lui Zenon, ajunge din urmă broasca țestoasă¹⁷. Nici chiar înțelepciunea nu reușește să fie altfel decât proiect de sine însăși.

Înclinînd balanța de partea lui Pyrrhus, individualismul expres al autoarei, ca și în cazul lui Sartre sau Merleau-Ponty, se întemeiază pe o *absență funciară a universalului* ca premisă a concreteței umane. De teama etosului indiferent și a impersonalismului stoic este negată — adesea prin confuzie de atitudini — realitatea *mijlocirii*, a *relației* din care Hegel, pe urmele lui Aristotel, a putut deschide filosofia către temeiurile ontologiei autentice. Mijlocirea, generalul este o condiție absolută: atît în planul unității ființării, cît și în planul reflexiei categorial-filosofice, oricare ar fi aceasta. Existențialismul — filosofie prin excelență a individualului — face în descrierile sale fenomenologice un comerț ilicit cu universalul.

La Simone de Beauvoir, faptul *depășirii* către altceva devine, simultan, criteriu (just) al non-identității la nivelul individuației, dar și criteriu fundamental (injust și îngust) al negării universalului, al „comunității“ de ființă, de pe pozițiile unei ontologii a dispersiei pluraliste. Expresii ca „prezența mea este. Ea rupe unitatea și continuitatea acestei mase de indiferență...“, „omul nu poate scăpa de propria sa prezență nici de aceea a lumii singulare pe care prezența sa i-o revelează în jurul său“ sînt, desigur, strigăte în apărarea demnității individual-umane, singulare și libere, dar ele nu apără decât un drept abstract al individului la ființare, implicit ele pretind întemeierea unei valori general umane. Tragedia teoretică a existențialismului rămîne tentativa de a conceptualiza fără general individualul.

O alegere curioasă — dar implacabilă pentru acest mod filosofic de opțiune — face dreptate *infinitalui fals*, *depășirii* temporale pas cu pas, nedreptățind infinitul adevărat al autenticei depărtări umane, universalului uman, ființării sale generice, într-o colectivitate, națiune, popor. Căci adoptarea planului generic nu înseamnă negare a *depășirii* — cum crede scriitoarea Simone de Beauvoir — după cum, nu înseamnă nici acceptarea unui scop necondiționat, sau nedepășibil, în actele umane.

¹⁷ Ibidem, p. 263.

Trunchierea raportului real dintre individual și universal, la scara umanului, constituie un alt gen de ipostaziere, de *exagerare* speculativă, de data aceasta, prin negarea absolută a universalului: „...universalul este tăcere“. „El nu reclamă nimic, el nu promite nimic, el nu cere nici un sacrificiu, el nu împarte nici sancțiune nici recompensă, el nu poate să justifice nimic, nici să condamne ceva, nu s-ar putea întemeia pe el nici optimism, nici disperare: el este, nimic mai mult nu se poate spune despre el. Perfecțiunea ființei sale nu lasă nici un loc omului“¹⁸.

Criticînd, pe bună dreptate, universalul — Dumnezeu al stoicilor, al lui „este deja“ —, Simone de Beauvoir ignorează cu bună știință universalul care are capacitatea permanentă de a se transcende, acela tematizat de dialectica materialistă, pentru care faptul apariției omului nu este „un accident indiferent la suprafața ființei“, iar necesitatea lumii materiale de a se manifesta în timpul uman, prin libertatea omului, nu apare ca un non-sens, ci drept una dintre dialecticile cele mai profunde ale lumii.

Căci nu este vorba — cum crede scriitoarea — numai de antinomiile pe care le poate declanșa ideea creștină a manifestării unui Dumnezeu personal, și exterior lumii, prin intermediul acestei ființe particulare în imanența lumii, care este omul, ci, este vorba de a înțelege cu adevărat contradicția reală dintre general și particular, în limitele existenței materiale și spiritual-morale umane. Or ocolirea problemei, critica unor poziții pe care istoria filosofică le-a depus alături este un *mutatio elenki* elementar al Simonei de Beauvoir, o deliberată confundare de planuri. În acest sens Claudel putea să susțină — împotriva existențialismului de oriunde — că „ordinea este, pe cînd, dezordinea este *negație* de ființă“.

Constatarea umană a ordinii nu afectează ființa reală a acesteia, după cum nici nu dă temei ipostazierii ordinii umanizate. Ateismul autoarei este ferm, iar apelul ei la uman este sincer, dar negarea absolutului divin nu trebuie echivalată cu inexistența universalului. Dealtfel, universalul transpare chiar din cuvintele scriitoarei existențialiste: „Omul nu este niciodată în situație decît în fața

¹⁸ Ibidem, p. 268.

oamenilor și această prezență sau această absență din adîncul cerului nu-l privește¹⁹.

„Umanismul“ pe care încearcă să-l înalțe, prin intermediul transcendenței și proiectului uman, se conjugă, la adepta infidelă a filosofiei sartriene, cu un optimism care vizează imortalitatea umanității, și nu cea a omului individual. Aflăm că, pe parcursul vieții fiecărui om, umanitatea caută indefinit să-și întîlnească ființa și că ființa ei constă în însăși această căutare; noi nu putem transcende umanitatea, ci numai s-o însoțim; ea poate fi în întregime sesizată în fiecare clipă, pentru că ea este în fiecare clipă.

Această viziune introduce o privire de exterioritate, și chiar acceptarea „mitului“ solidarității. Într-un sens, umanitatea nici nu crește nici nu descrește iar individul pare de prisos peste tot. „Locul pe care îl ocupă fiecare este întotdeauna un loc străin; piinea pe care o mănîncă este întotdeauna piinea altuia“²⁰. Umanitatea nu este armonia prestabilită dintre oameni, căci oamenii nu sînt mai întii, ci ei „au a fi“. În această legătură în facere „libertățile“ nu sînt nici unite nici opuse: ele sînt separate“. Un om se „situează“ pe sine, situînd alți oameni în jurul său, dar el nu poate alege să fie solidar cu toți oamenii. Opoziția dintre clase, dintre țări constituie o dovadă mai mult decît convingătoare. În argumentarea Simonei de Beauvoir, însuși proletarul se depășește pe sine împotriva „res-tului umanității“.

Filosofia interiorității subiective pe care o cultivă Simone de Beauvoir eludează generalitatea umană în sem-nul căreia se desfășoară exclusiv lupta de clasă a proleta-riatului care, după strălucita demonstrație a lui Marx, a însemnat formarea unei sfere cu caracter universal „dato-rită suferințelor ei universale, și care să nu reclame un drept anumit, pentru că față de ea nu se comite o anu-mită nedreptate, ci pur și simplu nedreptatea, sferă care să nu mai poată invoca un drept istoric, ci numai unul omenesc, într-un cuvînt, o sferă care să reprezinte com-pleta pierdere a omului și care, prin urmare, să nu se

¹⁹ Ibidem, p. 276.

²⁰ Ibidem, p. 281.

poată dobîndi pe sine decît prin completa redobîndire a omului“²¹.

Din perspectiva unui pluralism monadic, lipsit chiar de ideea unității, și nu numai de cea a armoniei, pentru Simone de Beauvoir „umanitatea este o suită discontinuă de oameni liberi care izolează iremediabil subiectivitatea lor“²². Aceasta face ca orice act al individului să constituie „un dat de depășit“ pentru Altul. Totul intră în fluxul și refluxul istoriei, este din nou schimbat suscitînd în jurul său mii de mișcări imprevizibile.

În ansamblul ei, umanitatea nu are scop, ea nu este transcendență către ceva, ea pur și simplu este. Tocmai în aceasta constă contingenta omului și a umanității, nimic nu le cere, nimic nu le cheamă la existență. Dimpotrivă, mișcarea lor este aceea care creează exigențe și chemări la care nu se va răspunde decît prin crearea unor exigențe și chemări noi. „Nici o împlinire nu este sigur imagi-nabilă“²³.

În chip firesc, în evoluția argumentării sale, gînditoa-rea franceză neagă finalitatea omului și a lumii, dar această negație apare la ea ca o consecință inevitabilă a folosirii structurii logice „nici“ pe fundamentul metodolo-giei intenționalității. Această uzitare apare cu atît mai evidentă, cu cît ea se integrează unei concepții care face din „falsul infinit“ (permanenta transcendență, permanen-tul proiect) metoda sa esențială.

O devenire fără scop ar exprima mai exact și mai intim cursul dispersiv al Istoriei, împotriva universalului concret al lui Hegel, și împotriva realității umane „moarte“ obiectivate și alienate, omul avînd de menținut, ca auten-tic, exact ceea ce scapă unei asemenea exteriorizări obiec-tivante și alienante. Hegel — ne spune Simone de Beau-voir — a folosit, în optimismul său, o imagine abstractă crezînd în concondanța ultimă dintre raționalitatea uni-versalului lumii și haosul alegerilor individuale ignorante.

Cum ar putea omul să ia punctul de vedere al univer-salului, cînd el nu este universalul?²⁴ se întrebă scriitoa-

²¹ K. MARX, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a drep-tului. Introducere*, în MARX-ENGELS, *Opere*, vol. 1, 1960, pp. 425—426.

²² SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 285.

²³ Ibidem, p. 289.

²⁴ Ibidem, p. 293.

rea. Aceasta este, de fapt, întrebarea fundamentală a existențialismului fenomenologic, dar și loc fundamental de impas pentru această doctrină căci, așa cum relevam mai înainte, o teorie despre individ, oricare ar fi ea, fără universal și general este o contradicție în termeni.

Vom vedea care sînt șansele de dezvoltare ale unei perspective filosofice care intenționează să edifice totul pornind de la individ, de la interioritatea subiectivă trăită ca proiect, ca transcendență. Este o filosofie a *punctului de vedere*, a situației particulare, individuale a omului. „A pretinde că un om renunță la caracterul singular al proiectului său, înseamnă a ucide proiectul”²⁵. Or, un astfel de *parti pris* reduce aria scopului, a voinței și a libertății sau valorii la cîmpul atomic al dispersiei sociale individuale. Plecînd de aici, abia, Simone de Beauvoir va încerca să dea un răspuns și un sens problemei relației sociale, acțiunii colective, comunicării etc., ceea ce face, într-un anumit sens, ca efortul ei teoretic să se autosuspende. De unde și concluzia ei, nefondată, că omul nu poate intra în raport cu infinitul, că nici cu umanitatea omul nu poate stabili relații, ci numai „cu anumiți oameni”(!). Asistăm astfel la un izolaționism sau la un nominalism etico-sociologic, după care, omul (Candide) nu se poate „reduce” nici la un atom, dar nici să se „confunde” cu universul, existînd numai ca *ființă care se alege continuu*.

Ipostaza omului o reprezintă Pyrrhus, care „are dreptate” împotriva lui Cinéas, el este cel care pune scopul ca nedepășibil tocmai pentru a-l transcende, el este campionul ontologic al lui „și după”. Mai mult, finitudinea sa nu este *suportată*, ci este *vrută*, limita întreprinderilor sale se află „în inima sa”, și nu în exterior.

Modul de a imagina această structură de „fals infinit”, și *după*, devine atît de obsesiv la Simone de Beauvoir, încît ea se rupe, în chip naiv, chiar de ceea ce Heidegger stabilise ca funciar pentru *Dasein* (om), anume acel „*Sein zum Tode*” („Ființă către moarte”), și chiar de aspectul ființei „în-sine”, prin care Sartre accepta non-intenționalitatea umană, facticitatea și contingența acesteia. Simone de Beauvoir probează, totodată, și o inconsecvență în planul fenomenologiei, atunci cînd coboară din planul transcendențialului intenționalității, *al conștiinței de*, în planul

atitudinii naturale — aici, în planul *voinței individuale*. Or, toate acestea favorizează, la ea, o cecitate ontologică regretabilă.

Din distincția sartriană dintre „în-sine” și „pentru-sine”, în chip cert scriitoarea a preluat numai mișcarea „pentru-sinelui”, a conștiinței umane. „Ființa umană există sub formă de proiecte care sînt nu proiecte către moarte, ci proiecte către scopuri singulare”²⁶. Omul este mișcare către ființă, el *face* (acționează) pentru a fi. Proiectul nu este altfel decît singular, finit, iar timpul depășirii apare ca o calitate particulară a obiectului, căci obiectul are întotdeauna o durată care pretinde organic, și mereu, un „și după”.

2. Transcendența, Altul și Libertatea

Lipsa de limite a permanentei transcendențe care definește proiectul, scopul și libertatea individului se va complementa, în demersul autoarei lui *Pyrrhus et Cinéas*, printr-o unilaterală constituire a raportului cu semenii, cu Ceilalți. „Omul normal nu gîndește să fie făcut nici din sticlă nici din lemn, el nu se consideră nici o marionetă, nici o fantomă; dar cu atît mai mult el nu poate vreodată să creadă deplin nici în lacrimile sale, nici în rîsul său: nimic din ceea ce îi apare nu este definitiv”²⁷.

Asumînd obsesiv falsul unei nostalgii, Simone de Beauvoir demască orice cult al *eu*-lui și orice destinare autoreflexivă de sine însuși, prin argumentul sartrian al unei vidări de ființă: „*j'éprouve* că eu *nu sînt*”. Vidul interior al monadei care este individul devine „dialectic” umplut, întregit de plenitudinea exterioară a Altului. Acesta este altceva decît un obiect, el îmi forțează credința în ființa sa; „el are infinitatea transcendenței sale care poate fără încetare să dea înapoi orizontul către care ea se lansează”. Chiar dacă o experiență a existenței divinității nu este realizată de nimeni, chiar dacă „umanitatea nu se reali-

²⁵ *Ibidem*, p. 293.

²⁶ *Ibidem*, p. 300.

²⁷ *Ibidem*, p. 305.

zează niciodată“, Altul existînd în mod sigur, el este aici „închis asupra sa, deschis asupra infinitului“.

Între generalitatea umană și solitudinea monadei, Simone de Beauvoir caută o „soluție“ de suspendare, neaderînd nici la una, nici la cealaltă. Ea aprehendează totuși riscul ca Altul să-mi devină foarte apropiat, co-necesar pe parcursul unei deveniri fără capăt, căci „nici un act uman nu se propagă la infinit“. „Dacă aș pretinde să asum la infinit consecințele actelor mele, eu n-aș mai putea voi nimic. Eu sînt finit; trebuie ca eu să vreau finitudinea mea. Dar ceea ce doresc, este să aleg un capăt care să nu poată fi depășit, care să fie cu adevărat un capăt“²⁸.

Punerea Altului și a relației sale de principiu cu mine poate fi eliberatoare. În tot cazul, ea poate justifica în dublu chip: atît ființa mea, cît și pe cea a altului. Dar pus ca valoare absolută, ca scop și termen absolut, altul determină abdicarea mea de la libertatea proprie. Dacă ar fi de luat în seamă, de exemplu, numai *devotamentul* — preferă Simone de Beauvoir — am înțelege că acel care se devotază nu vrea existența altului decît într-o manieră necondiționată. Cel puțin aceasta este aparența, deoarece „devotamentul se prezintă mai întîi ca o totală demisie în favoarea altuia“.

După ce a realizat acest tur de artificializare, absolutizînd în devotament punerea Altului, eticiana existențialismului francez devine suplă, folosind o „dialectică“ în care bănuim explozia mascată a relei credințe de factură sartriană. „Un om — scrie ea — nu poate niciodată să abdice de la libertatea sa“. A te devota înseamnă a voi, și a voi înseamnă a spera, pe această cale, să-ți recuperezi propria ființă. În iubire, ca și în prietenie, cuvîntul *a dăru*i are „un sens ambiguu“. „Nu prea se știe aici cine cîștigă și cine pierde“!

În fața unui astfel de criteriu, care deține o expresă întruchipare pragmatică, și adeseori chiar vulgară, negarea faptului că devotamentul ar fi o demisie de la libertate, este înlocuită cu o presupusă figură „tiranică“ a devotamentului, cînd binele s-ar realiza, de fapt, fără acesta și chiar împotriva lui.

²⁸ *Ibidem*, p. 308.

Simone de Beauvoir alege întotdeauna cazul nefericit al valorii frustrate, cazul imixtiunii impropriului și al consecinței negative, acolo unde o distincție simplă ar trimite la celălalt pol — inadecvarea dintre fapt și concept. Evident că nu există devotament decît dacă se ia ca scop, un scop definit de altul, dar judecata opusă, conform căreia „este contradictoriu de a presupune că eu aș putea defini acest scop pentru el“, nu poate fi susținută decît printr-o iresponsabilizare vizibilă, și printr-o accentuată dispersare haotică a opțiunii individuale, abstrasă oricăror legități și necesități sociale. Este illogic, și amoral, cu consecințe mult mai rele să crezi că tatăl sau mama nu au dreptul să aleagă pentru copilul lor, bazîndu-te pe argumentul că ei aleg „pentru propriul lor bine“.

Demnitatea unei alegeri și, desigur, demnitatea libertății suportă (și comportă) social și istoric, grade și nivele care impun faptul — la o analiză a evidențelor — că părinții și copiii nu pot avea, în chip legic, un drept legal la opțiune, cel puțin pînă la vîrsta conștientizării majore a responsabilităților. Astfel, valorile, drepturile, datoriile — prin prisma unei finalități formative și a unei responsabilități social-umane — ordonează ierarhic însăși libertatea. Împotriva echivalenței și ambiguității, a indiferenței axiologice acționează legea socială care cere respectarea unei ierarhii a drepturilor și datoriilor, la nivel general, pe categorii de responsabilitate, prin distincția naturală a vîrstelor și prin cea socială a funcțiilor.

Din teama de general, de anulare în abstracție a individualității și libertății, etica Simonei de Beauvoir săvîrșește eroarea inversă, de a ignora concretețea, distincția și ierarhia operantă a sociologiei și axiologiei într-o societate particulară: capitalistă, socialistă etc. Sub apăsarea reală a unei multitudini de condiții, adevărul „a te devota, înseamnă a acționa *pentru* altul“ capătă un sens adecvat, concret.

Astfel, nu ambiguitatea eidetică a devotamentului va face posibile eșecurile lui, ci falsa lui trăire, falsa înțelegere, tragismul unei intenții care nu este împlinită în reciprocitate. Poți fi foarte devotat, chiar dacă a ales altul pentru tine, și chiar dacă omul căruia i te devotezi este departe de a voi să primească sau de a putea înțelege. Tocmai încăpăținarea superioară de a sparge propria-ți opțiune monadică, solitudinară, a putut edifica va-

lorile sacrificiului sincer, ale renunțării nobile, ale luptei pentru cei năpăstuiți etc.

Simone de Beauvoir susține că totalitatea unei vieți este cea care ne dictează interogația. Dar în viziunea ei, această totalitate poate ignora, ea însăși, demnitățile posibile ale *ek-staselor* temporale (trecut, prezent, viitor). „Supunerea viitoare va fi mai adecvată decât revolta de astăzi?” întrebă ea. Răspunsul este revelator pentru genul de *indiferență axiologică* pe care o întreține etica Simonei de Beauvoir: „pentru individ ca și pentru întreaga umanitate, *timpul nu este progres (s.n. — T.G.)*, ci divizare; așa cum nu se poate niciodată acționa pentru umanitatea întreagă, nu se acționează niciodată pentru un om întreg”²⁹.

Nu s-a vorbit gratuit despre „tentația indiferenței”, la Simone de Beauvoir, cel puțin pentru primele scrieri, unde expresia lui Sartre „*exister, c'est se boire sans soif*” rămîne un adevărat lait-motiv, indiferența totală fiind singurul mijloc de a-ți petrece viața fără să suferi³⁰. Aproape toate eroinele scriitoarei din *Le Sang des Autres* (Madeleine), din *L'Invitée* (Xavière și chiar Françoise „eroina cea mai pozitivă și cea mai înțeleaptă din Simone de Beauvoir”) cunosc ameteala indiferenței, acea *libertate de indeterminare*³¹ care interzice ușoara exaltare a alegerii. Un sentiment al absurdității alegerii o sufocă pe Françoise din *L'Invitée*. „În stradă, nu era nici frig nici cald, oamenii urcau și coborau bulevardul cu pași fără vlagă, aveai impresia că sub pielea lor era la fel ca afară: nici frig nici cald”.

Fatalitatea tronează în aceste scrieri, ea se manifestă ca *imposibilitate de a acționa*. Robert Dubreuil și Henri Perron ezită mereu în fața a ceea ce trebuie spus, a faptului dacă e bine să taci, dacă e bine să crezi³². Henri este un scriitor pasionat, dar adesea el are amețeli în fața colii albe de hîrtie: „...el se cufunda în indiferență, nu se poate scrie nimic în indiferență, trebuia să urce din

²⁹ *Ibidem*, p. 317.

³⁰ GENEVIÈVE GENNARI, *Simone de Beauvoir*, Éd. Universitaires, 1963, p. 19.

³¹ Vezi P. BOTEZATU, *Preludiul ideii de libertate morală*, Ed. Junimea, Iași, 1976, p. 9.

³² SIMONE DE BEAUVOIR, *Les Mandarins*, Gallimard, Paris, 1966.

nou la suprafața vieții, acolo unde clipele și indivizii contează, unul cîte unul”.

Momentul cel mai însemnat al acestei tentații a indiferenței pare să fi fost atins de Simone de Beauvoir în romanul *Toți oamenii sînt muritori*. Este povestea tragicofantastică a lui Raymond Fosca, eroul blestemat, care a băut în evul de mijloc elixirul nemuririi, și nu mai poate muri. În fond, este vorba despre o temă foarte veche, aceea a „jidovului rătăcitor”, tema „celui mai nefericit” care l-a frecventat și pe filosoful danez Søren Kierkegaard. În avatarurile temporale ale personajului, eternitatea apare drept autentică moarte. Nimic nu mai poate avea salvare pentru cel care este exclus de la petrecerea frățească a oamenilor. Fosca sfîrșește prin a confunda toate timpurile pe care le-a trăit, toate ființele pe care le-a iubit, pe care a încercat să le salveze și pe care le-a pierdut. Lui i se potrivește, sub unghiul nostalgiei definitive, ceea ce scria Gabriel Marcel: „Desperarea este într-un sens conștiința timpului închis, sau mai exact încă, a timpului ca închisoare”³³. Singurătatea este profundul blestem al acestui personaj. Nemurirea îl lipsește de speranța umană. Același Gabriel Marcel care a rămas, în doctrinele existențialiste, filosoful speranței, spunea că „...speranța este întotdeauna legată de o comuniune, oricît de interioară ar putea să fie aceasta. Este atît de adevărat lucrul acesta, încît ne putem întreba dacă desperarea și singurătatea nu sînt în fond riguros identice”³⁴.

Cazul lui Raymond Fosca reprezintă, în opera Simonei de Beauvoir, ultra-dimensionarea tentației indiferenței. Ea ar părea să caracterizeze inumanul sau extraumanul, mai mult decât umanul, muritor prin definiție. Dar vom vedea că libertatea de indeterminare, indiferența, rămîne, pe mai departe, în universul uman finit, pe care îl conturează eforturile scriitoarei. Iată un răspuns al lui Fosca ce pare identic celui al lui Pyrrhus: „— Eu am să plec, zise Fosca.

— Unde vei pleca?

— Nu are importanță unde.

— Atunci, pentru ce să pleci?

³³ GABRIEL MARCEL, *Homo Viator*, Paris, p. 71.

³⁴ *Ibidem*, p. 78.

— Există în picioarele mele o dorință de mișcare, zise el. Trebuie să profit de această dorință“.

La astfel de întrebări, care conturează mai mult imaginea negativă a fraternității umane, și proba prin absurd a necesității acțiunii umane, încearcă să răspundă eseul *Pyrrhus et Cinéas*. Pentru rațiunea că trăiește, omul trebuie să facă ceva cu — și din — viața sa. Totul este să scăpăm de amenințările acestui clei care se numește indiferență.

Lupta împotriva indiferenței, apelul la fundamentele reale ale acțiunii sînt singurele capabile să ne conducă spre valoare, aurora perpetuă a ființei umane, singurul mod de a participa la Ființă — cum se exprima filosoful spiritualismului reflexiv Louis Lavelle³⁵. Pentru el, însă, umanul ca valoare însemna o *ființă de participatie* la o Ființă mai amplă, mai profundă și exterioară, prin care și asupra căreia *actul* uman se putea înfăptui.

La Simone de Beauvoir, existența umană își este suficientă sieși, în ea, în această expresă „nevoie de celălalt“, trebuie aflate toate rațiunile de a fi, toate temeiurile acțiunii. „Libertatea mea cere pentru a se împlini să se deschidă spre un viitor deschis: ceilalți oameni sînt cei care îmi deschid viitorul“. Această interdependență fundamentală, structurală, această mulțime înfricoșătoare de oameni aflați în *comunicare* funciară, această *ambiguitate* de raporturi umane, această reciprocitate trebuie să întemeieze totul.

Ambiguitatea raportului uman condiționează existența permanentă a unui risc al alegerii. Chiar cînd ne devotăm cuiva, gestul poartă în el un risc și o îndoială. Vom acționa mereu numai creîndu-ne limite. „Să ne amintim că omul este transcendență: ceea ce el cere, nu cere decît pentru a depăși ceea ce cere“³⁶. Un bolnav, de exemplu, cere îngrijiri. I le dăm, el se vindecă, dar sănătatea pe care o dobîndește prin noi nu este un bine, decît dacă el face ceva cu ea. Nu eu sînt acela care întemeiază pe altul — afirmă scriitoarea —, eu sînt doar instrumentul prin care altul se întemeiază. „El singur se face, este, depășind donațiile mele“. Nici părintele, nici binefăcătorul

³⁵ LOUIS LAVELLE, *Traité des valeurs*, vol. I, P.U.F., Paris, 1951 și vol. II, 1955.

³⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 319.

cuiva, și nici mulțumirile celui ajutat, nu au o rațiune în perspectiva acestei judecăți. Un om „tare“ refuză cu revoltă să se confunde cu un lucru dat, să-și renege astfel libertatea. Chiar faptul de a dăru o viață „nu conferă nici un drept asupra unei libertăți“³⁷. Copilul — în exemplul luat — are o lume numai prin prezența sa în această lume. „El nu este el însuși decît prin propriul său proiect“. Nașterea, educația etc., sînt doar facticitatea, situația care trebuie să fie, și este, depășită prin faptul că el este o ființă liberă!

Punctul de vedere al Simonei de Beauvoir conduce implacabil la însingurare și la optică individualistă, paradoxal, în chiar înțelegerea actului *devotării*. Ea decelează o „eroare fundamentală“ a devotamentului, întemeindu-se pe argumentul că devotamentul tratează Altul ca pe un obiect avînd în inima lui un vid pe care ar vrea să-l umple.

Ca și morala devotamentului, morala interesului suferă de aceeași „eroare“, după Simone de Beauvoir: se presupune, mai întîi, că undeva este un gol și, apoi, se caută umplerea acestui gol. În realitate, avertizează ea, *viața este o plenitudine pe care n-a precedat-o nici o dureroasă absență*.

Iată o concluzie care, deși aparent stă împotriva temei sartriene a neantului, se află sub aceeași cupolă în interpretarea libertății: „Nu se voiește nici pentru altul, nici pentru sine; se voiește pentru nimic: și aceasta este libertatea. Pentru nimic voia tînăra mamă din legendă un fiu care să fie rege, pentru nimic o mamă în carne și oase vrea ca fiul ei să devină un om puternic, bogat, instruit“³⁸. Această gratuitate a unui act conține multiple elemente de artificialitate, chiar dacă apelul la o dialectică ar părea să spună altceva. Eseul *Pyrrhus et Cinéas* relevă că noi nu creăm niciodată pentru altul decît puncte de plecare și, totuși, le voim pentru noi ca scopuri.

Eticiana din *Pyrrhus et Cinéas* notează decis că pretențiile devotamentului nu pot fi justificate, că scopul lui este imposibil, că „nu putem chiar să facem nimic pentru un om“; singurul bun al unui individ este libertatea sa, care îi aparține exclusiv numai lui și este în

³⁷ *Ibidem*, p. 320.

³⁸ *Ibidem*, p. 323.

afara oricărei atingeri cu vrerile noastre. Dar a nu putea face ceva pentru un om, înseamnă totodată a nu putea face nimic împotriva lui. *Omul este liber, în situație*, conchide Simone de Beauvoir. El este în același timp libertate și facticitate.

Descartes a legat intim libertatea omului și puterea lui. Puterea este finită, ea poate fi condiționată, dar libertatea sa este infinită: „...automobilul și avionul nu schimbă nimic în libertatea noastră iar lanțurile sclavului nu schimbă, cu atât mai mult, nimic în libertate“. Aceeași libertate îl face pe individ să se resemneze cu moartea sau să-și adune forțele spre a trăi mai departe, „liber omul se resemnează sau se revoltă, întotdeauna el se depășește“³⁹. Violența poate acționa dinafară numai asupra facticității omului.

Aflată sub influența marilor distincții ale lucrării lui Sartre, *L'Être et le Néant*, libertatea îi apare Simonei de Beauvoir în esențialitatea ei, în invarianța și fatalitatea ei umană, venind astfel în contradicție flagrantă cu „dialectica“ situației, a corporeității, cu ansamblul de relații sociale care definesc omul. Împotriva voinței autoarei lui *Pyrrhus și Cinéas*, această comprehensiune a libertății rămâne o abstracție fără posibilitate de adecvare la concretul social-uman.

Față de poziția anterior ilustrată, în care raportul cu altul nu poate fi redus doar la sfera facticității, afirmația că *eu sînt instrumentul destinului celuilalt* apare ca o substituie de planuri, iar existența cu semenul apare doar ca o coexistență de monade „radical separate“. Totuși, ceea ce o interesează pe Simone de Beauvoir este faptul că *situația altului*, a semenului este *întemeiată de mine*, timp în care, totodată, responsabilitatea situației nu poate fi eludată prin argumentul că și altul este liber. A refuza sau a accepta mizeria este un act al libertății mele și al libertății altuia, dar responsabilitatea țese o pînză de comunitate, fie și la modul negativ. „Fatalitatea care apasă asupra altuia este întotdeauna a noastră: fatalitatea este chipul înghețat pe care îl întoarce către fiecare libertatea tuturor celorlalți“⁴⁰. Dostoievski spunea că fiecare este responsabil față de tot și în fața tuturor. În acest sens,

³⁹ *Ibidem*, p. 327.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 331.

orice refuz, orice pasivitate este o alegere, orice tăcere are o voce.

Din analizele anterioare nu decurge totuși concluzia autoarei, că *altul nu-mi cere nimic*, dimpotrivă, se profilează o dialectică mult mai complexă. Ideea obsesie în filosofia morală din *Pyrrhus et Cinéas* susține că *a lucra pentru oameni înseamnă a lucra împotriva lor*, iar, spre deosebire de Kant, persoana umană este în întregime în *victimă* și în *călău*⁴¹.

Preluînd o distincție a lui Montesquieu, din *Histoire veritable*, Simone de Beauvoir observă că fiecare om își dorește soarta altuia, situația altuia, dar nu dorește și nu acceptă să fie altul; „fiecăre nu este subiect decît pentru sine“. Sub această exigență, nici o morală nu ar putea cere de la mine să realizez punctul de vedere străin: aceasta ar însemna să încetez de a fi.

Dialectica libertății și contingenței, în condițiile coexistenței actului liber sau contingent, generează o structură de ambiguitate care este rezumată de Simone de Beauvoir în felul următor: „Singură libertatea altuia este capabilă de a necesita ființa mea. Nevoia mea esențială este deci de a avea oameni liberi în fața mea: nu dacă mi se anunță moartea mea, ci dacă mi se anunță sfîrșitul lumii proiectul meu pierde orice sens; timpul disprețului este de asemenea cel al disperării. Astfel, nu *pentru* altul se depășește fiecare; se scriu cărți, se inventează mașini care nu erau cerute nicăieri; cu atât mai mult nu este pentru mine, căci «sine» nu există decît prin proiectul însuși care îl aruncă în lume: *faptul transcendenței precede orice scop, orice justificare; dar din faptul că noi sîntem aruncați în lume, ne bucurăm imediat să scăpăm contingenței, gratuității purei prezențe: noi avem nevoie de altul pentru ca existența noastră să devină fundată și necesară*“ (s.n. — T.G.)⁴².

A fi în lume înseamnă a fi cu alții și cu obiectele create împreună. Aceasta permite comunicarea, justificarea. Simone de Beauvoir asumă, aici, preceptul biblic: oricine se va căuta pe sine, se va pierde, și oricine se va pierde se

⁴¹ Se poate discerne o deosebire de accent în această morală a lui și *victimă și călău*, față de morală „absurdă“, dar mai pozitivă, a lui Albert Camus din imperativul superior: *nici victimă, nici călău*.

⁴² SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 339.

va găsi. Aceasta pretinde să mă arunc în lume cu toată ființa, iubind-o și făcînd-o pe aceasta să fie.

Aflată în comunicare cu altul, prin lucrurile făcute, ființa mea nu poate fi salvată în întregime, nici un act al meu nu poate exprima totalitatea ființei mele, căci o astfel de totalitate *nu este*. Mai curînd, este vorba despre o totalizare, după cum afirmă Sartre⁴³. Eul meu este, în același timp, unul și dispersat, iar relația cu altul este totodată necesară și contingentă. În această relație fundamentală, un element poate fi mereu depășit (contingenta, faptul de a-l transforma în obiect), dar altul nu poate fi nicicînd, depășit, transcendat. „Libertatea este singura realitate pe care eu nu o pot transcende. Cum să depășești ceea ce se depășește pe sine însăși fără încetare?”⁴⁴.

Dar nu este vorba despre o libertate pură, față de care să poți avea fascinația adoratorului, ci este vorba despre *libertăți*. Acest plural indică și dezacordul dintre ele. Împotriva lui Kant, pentru eseista franceză, nu există nici un cer unde să se petreacă împăcarea judecăților umane. Ea recuză *punctul de vedere al universalului* în etică, punct de vedere care nu presupune nici un gol, nici o fisură și, în care, *nu ar fi permis nici elogiul nici blamul (!)*⁴⁵.

Proiectul uman către viitor și către posibil introduce o distanță și un risc pentru fiecare din noi, cu atît mai mult cu cît proiectele umane sînt separate și luptă între ele. În această relație, ființa mea îmi apare condamnată să rămînă perpetuu împărțită. Aliatul este, de asemenea, un trădător — observă scriitoarea —, înțeleptul venerabil este un corupător etc. Omul nu este liber să trateze, după plac, pe ceilalți oameni ca pe niște lucruri. „În ciuda interdicțiilor, prejudecăților și voinței sale de a nu vedea, stăpînul știe că el trebuie să vorbească sclavului: nu se vorbește decît oamenilor, limbajul este un apel la libertatea altuia pentru că semnul nu este semn decît prin intermediul unei conștiințe care îl sesizează.

⁴³ J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*.

⁴⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 343.

⁴⁵ În ninismul etic al Simonei de Beauvoir pot fi identificate teme analoage celor ale lui Guyau din *L'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

El simte asupra lui privirea sclavului: din faptul că este privit, el e acela care este obiect”⁴⁶.

În fond, stăpînul nu poate depăși libertatea sclavului, argumentează Simone de Beauvoir în spiritul interpretării sartriene a *Fenomenologiei spiritului*, libertatea nu poate să fie pur și simplu transformată în lucru, într-un în-sine; toți oamenii sînt liberi și, din faptul că avem de-a face cu ei, noi suportăm libertatea lor. Aceasta înseamnă *a exista în pericol* în lume, în fața libertății celorlalți. Împotriva lor nu avem alt mijloc de folosit decît lupta. Prin luptă se realizează procesul hățișul unei transcenderi reciproce, necesitatea constituind doar locul coincidenței, proiectelor individuale. „Pentru ca oamenii să poată a-mi da un loc în lume, trebuie mai întîi ca eu să fac să izvorască în jurul meu o lume în care oamenii să aibă locul lor: trebuie să iubesc, să vreau, să fac”⁴⁷.

Contradicția cu ceilalți, ca și acordul cu ei, trebuie asumate, deoarece, eu generează această contradicție și astfel, „eu mă fac ceea ce mă fac”.

Întrebarea centrală a eticii Simonei de Beauvoir este următoarea: *Cum să trăiești și să te manifesti ca libertate printre atîtea libertăți?* În *Pyrrhus et Cinéas* libertatea mea nu poate fi numai „transcendentă”, ca una care depășește mereu, ci ea este și „transcendată”, adică depășită de celelalte libertăți, încît umanitatea nu poate să-mi apară ca o prelungire a proiectului meu, ființa mea către care tind nu poate fi atinsă pe o astfel de cale, ci numai în coexistența și lupta cu celelalte libertăți. *Totul este o luptă pentru a fi*. Artistul, de pildă, nu se poate dărui unei gratuității, indiferente față de capacitatea celorlalți de a aprecia. Dimpotrivă, el va lupta pentru ca oameni liberi să dea actelor sale, operelor sale „locul lor necesar”, adică valabilitate. „Respectul libertății altuia nu este o regulă abstractă: el este condiția primară a succesului efortului meu. Eu pot numai să apelez la libertatea altuia, nu să o contrazic; pot inventa apelurile cele mai presante, să mă străduiesc a o impresiona prin farmec, „dar ea va rămîne liberă, orice aș face, să răspundă sau nu la aceste apeluri”⁴⁸.

⁴⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, pp. 348—349.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 353—354.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 358.

Simone de Beauvoir acceptă, totuși, o condiționare în două planuri, a exigenței relevate mai sus: a) trebuie să-mi fie îngăduit apelul, și b) trebuie să am în fața mea oameni care să fie liberi pentru mine, care să poată răspunde la apelul meu. În toate situațiile *libertatea altuia este totală*, pentru că situația nu este decît pentru a fi depășit și, pentru că, libertatea este egală în orice depășire. Acest liber efort de depășire către ființă trebuie respectat în orice individ. Numai demisia de la libertate trebuie disprețuită.

Un gen de inconsecvență — față de ideii altfel acceptabile — o conduce pe scriitoare la o consecință care nu decurge cu necesitate din premisele formulate. Ea consideră că între situațiile umane nu s-ar putea stabili nici un fel de ierarhie morală, ceea ce printr-un proces de *anulare prin reciprocitate* face inutil accentul pus pe proiect și libertate. „Libertatea altuia nu poate avea ceva pentru mine decît dacă propriile mele scopuri pot la rîndul lor să-i servească drept punct de plecare”⁴⁹. Altul nu poate să însoțească transcendența mea decît dacă el este la același punct al drumului cu mine.

Este drept că, de la această nivelare prin reciprocitate care anulează vectorialitatea valorică (libertățile neîntînd pe același plan în nici o societate concretă), Simone de Beauvoir insistă asupra necesității ca *prin acțiune* să ne străduim a crea pentru oameni situații, astfel ca ei să poată însoți și depăși „transcendența mea”. De asemenea, ea insistă asupra nevoii ca libertatea oamenilor să fie disponibilă pentru „a se servi de mine și de a mă conserva depășindu-mă”. Ea cere pentru oameni sănătate, știință, trai bun, plăcere, „în scopul ca libertatea lor să nu se consume luptînd împotriva bolii, a ignoranței, a mizeriei”⁵⁰.

Două direcții convergente trebuie să adune angajamentul omului: a) să întemeieze obiecte în care găsește reflexul înghețat al transcendenței sale și b) să se depășească printr-o mișcare înainte, care este libertatea sa însăși. Prin ambele direcții, omul se străduiește să-și atragă la sine oamenii.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 360.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 361.

În credința de început a Simonei de Beauvoir, însăși „violența nu este un rău”, ea nu poate nimic, nici pro nici contra, împotriva unui om, deoarece în violență este întotdeauna atinsă numai facticitatea unui om, facticitatea altuia. Dar dacă alegem să acționăm asupra acestei facticități, atunci renunțăm să considerăm Altul drept libertate și ne restrîngem, prin aceasta, posibilitățile de expansiune ale ființei noastre. Omul violentat nu-mi mai este un semen, un aproape. Or eu am nevoie ca oamenii să-mi fie semenii și apropiați. Violența este posibilă numai coborînd umanul la neuman, la furnicar, la turmă etc., de aceea, *ea nu are sens în lumea umanului*. Apelul la forță este marca unui eșec pe care nu-l poate compensa nimic.

Simone de Beauvoir respinge optimismul moralelor universale, a lui Kant și a lui Hegel, invocînd prezența de netăgăduit a individului și eșecului. „Noi sîntem condamnați la eșec pentru că sîntem condamnați la violență; sîntem condamnați la violență pentru că *omul este divizat și opus lui însuși, pentru că oamenii sînt separați și opuși între ei (s.n. — T.G.)*: prin violență se va face din copil un om, dintr-o hoardă o societate. A renunța la luptă, ar însemna a renunța la transcendență, a renunța la ființă. Dar totuși nici o reușită nu va șterge niciodată scandalul absolut din fiecare eșec singular”⁵¹.

Adeptă a unei continuități nefisurate a acțiunii, Simone de Beauvoir concede că scopurile noastre nu sînt decît *noi puncte de plecare*. Ea nu se mulțumește cu ideea că altul va putea merge mereu mai departe, oriunde, ci dorește ca altul să continue, să prelungească „proiectul meu”. În singularitatea fiecăruia există dorința de a fi necesitate, și nu doar contingentă, iar necesitate nu poți fi decît prin proiecte singulare. Într-o lume în care noi depindem de libertatea altuia, trăim într-o stare de tărăgănare (*d'atermoiement*) indefinită.

În a sa *Aminadab*, Blanchot arăta că esențialul constă în a nu pierde, dar nu cîștigăm niciodată. „În incertitudine și risc — reia ideea Simone de Beauvoir — trebuie să asumăm actele noastre; precis în aceasta constă esența libertății; ea nu se decide în vederea unei salvări care ar fi acordată dinainte; ea nu semnifică nici un pact

⁵¹ *Ibidem*, p. 363.

cu viitorul; dacă ea putea fi definită prin termenul pe care îl vizează, ea nu ar mai fi libertate; dar un scop nu este niciodată un termen, el rămâne deschis asupra infinitului: el nu este scop decât pentru că libertatea se decide (*s'y arrête*) în el, definind astfel ființa mea singulară în sinul infinitului inform⁵².

Omul este liber asumându-și lucid finitudinea. El acționează și trebuie să acționeze mereu, depășindu-se mereu în risc și în eșec. Asumând riscul, proiectându-se către un viitor nesigur, omul își întemeiază prezentul, dar el nu asumă eșecul.

Calitatea umană rezidind în transcendere, în autodepășire, nu se poate detașa total de latura obiectivată a actelor sale, precum și de înghețarea în obiect pe care o revelează reflexia de noi înșine. *Este un loc în care întâlnim neantul*. Libertățile noastre se suportă unele pe altele ca pietrele unei bolți, dar ale unei bolți pe care nu o susține nici un stîlp. „Umanitatea este în întregime suspendată într-un vid pe care îl creează ea însăși prin reflexia asupra plenitudinii⁵³. Reflexia este aceea care face să fișnească neantul în jurul nostru, dar ea nu se transportă în sinul neantului, ea nu este autorizată să vorbească în numele acestuia și să judece condiția umană, din punctul său de vedere. „Acolo unde există un punct de vedere, acesta nu este neantul“.

Situat într-o lume care definește prezența mea, eu nu planez „nici în infinit nici în eternitate“, ne spune autoarea lui *Pyrrhus et Cinéas*. Demnitatea prezentului se manifestă în proiectul care exprimă permanenta transcendță către scopuri, mereu altele și altele. Singura realitate pe care n-am putea s-o transcendem către nimic este totalitatea oamenilor, pe care proiectul meu îi face să existe pentru mine. Există posibilitatea unei transcenderi reciproce, de aceea, nu există transcendță pură, care să nu fie și ea transcendată.

Viața omului nu este progres, ci doar *ciclu*, de aceea întrebarea „la ce bun?“ este satisfăcută ca de un răspuns prin continuarea încăpăținată a efortului și a sarcinii. Aceasta explică de ce dăm atîta respect ultimei dorințe a celui ce moare, pentru că *trebuie continuată* afirmarea

⁵² *Ibidem*, p. 365.

⁵³ *Ibidem*, p. 367.

vieții împotriva morții, trebuie prelungită ultima clipă menținându-i privilegiul.

Putem, desigur, să ne depășim și putem transcende orice transcendență, dar totul se petrece în interiorul acestei condiții umane căreia nu-i scăpăm niciodată, și „nu avem nici un mijloc de a o închipui din afară pentru a o judeca“. Cu ea, și prin ea, se pot defini binele și răul, utilitatea, progresul, teama, ca un liant fundamental între *puncte de vedere și scopuri*. Omul nu cunoaște nimic altceva decât pe el însuși și nu poate visa nimic altceva decât umanul.

În spiritul acestui îngust monism antropologic, concluzia lucrării *Pyrrhus et Cinéas* decade de la pluralismul unei monadologii nesubstanțialiste la nivelul unui adevărat solipsism axiologic. Astfel, autoarea decide că *omul nu-l poate judeca pe semenul său*, deoarece, a face gestul judecății înseamnă a vorbi în numele unui al treilea, or, universalul neexistînd, fiecare om își este suficient sieși.

Geneviève Gennari avea depline temeiuri să vorbească despre *paradoxul major al existențialismului*, vizînd tocmai dilema concilierii sau neconcilierii unei concepții generoase, asupra raporturilor umane, cu teoria (sartriană) a conștiințelor dușmane: *l'enfer c'est les autres*⁵⁴. De fapt, odată cu Kierkegaard, existențialismul a început să apere drepturile singularității și ambiguității împotriva sistemelor (de factură hegeliană) conceptuale, împotriva raționalității și universalității, revendicînd ireductibilitatea individului, prezența subiectivității în lume, a angoasei și disperării, a libertății.

3. Ambiguitatea umanului și monismul antropologic

Filosofia existențialist-atei a restrîns problematica exclusiv la sfera existenței umane, discreditînd orice filosofie a naturii de pe poziția ontologic subiectivistă a unui „monism al fenomenului“. Această îngustare ontologică a generat o inadecvare principială între existențialism și achizițiile cele mai evidente ale științelor naturii în se-

⁵⁴ JEAN-PAUL SARTRE, *Huis Clos*, Paris, 1945.

colul nostru, iar, pe de altă parte, ea a făcut cu totul dificilă, aproape imposibilă — după mărturisirile lui Sartre însuși — o etică existențialistă.

Scepticismul sartrian față de morală este pus între paranteze de Simone de Beauvoir, care reprezintă incontestabil, prin opera ei, cea mai înverșunată tentativă de a ne da etica existențialismului.

Pornind de la distincția kantiană dintre *Sein* (ceea ce este) și *Sollen* (ceea ce trebuie să fie)⁵⁵, existențialismul a adus această opoziție, prioritar ontologică, pe planul subiectivității și al moralei individuale, argumentând că nu se poate vorbi despre *datorie* decât pentru o ființă care *se pune în chestiune* în propria sa ființă, pentru o „ființă care este la distanță de sine însăși” și care este abia pe cale de a-și trăi și realiza propria ființă. Se poate susține, într-o formulare aproximativ sintetică, pentru intenția de bază a existențialismului, că ideea unei *fisuri de ființă* în aventura individului uman, nu poate decât să reprezinte o *structurală obsesie a eticului*⁵⁶, o permanentă atenție acordată moralității.

Simone de Beauvoir urmărește să surprindă acea legătură paradoxală, dar reală, dintre ceea ce este *absență* în ființa omului, dintre eșecul ce se poate insinua în orice acțiune, dintre echivocitatea împlinirilor, și *pasiunea* cu care individul își alege propria ființă, și căile pe care le va străbate pentru a se realiza. Totul capătă sens sau valoare numai pornind de la pasiunea cu care alegem de a fi⁵⁷.

Criteriul pasiunii, temeiul țișnirii ei în individ nu poate avea o justificare exterioară, și nici o necesitate obiectivă. Străbătut de intenționalitatea dezvoltării ființei, prin smulgerea sa lumii, omul se face *prezent* în lume și își face *prezentă* lumea. Pentru a exista, omul trebuie să tindă necesar să fie ceea ce el nu va fi niciodată. Explicația unei astfel de contradicții capătă sens, numai dacă acceptăm soluția fenomenologică a lui Sartre, după care,

⁵⁵ Vezi și G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Academiei, București, 1965.

⁵⁶ FRANCIS JEANSON, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Ed. du Seuil, Paris, 1965.

⁵⁷ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1966, p. 15.

existența omului este lipsă de ființă, iar maniera de a fi a acestei absențe este precis existența.

Aparenta conversiune în pozitivul existenței, acestei duble negații de ființă, înseamnă la Simone de Beauvoir o *asumare a eșecului* ca semn al absolutului existenței umane, care își caută în sine însăși justificarea. „Pentru a-și atinge adevărul omul nu trebuie să tindă a dispersa ambiguitatea ființei sale, ci dimpotrivă să accepte a o realiza”⁵⁸.

Relevând apropierea dintre „conversiunea existențialistă” și reducția (epochéa) fenomenologică husserliană, Simone de Beauvoir crede că demersul etic și axiologic existențialist nu suprimă dorințele și pasiunile, ci previne orice posibilitate de eșec, refuzând să vadă în scopurile proiectate niște absoluturi. Nu există valori necondiționate în fața libertății. Proiectul liber constituie valorile pe întreg parcursul autodepășirii sale, încât se poate defini *valoarea* drept „această ființă lipsă (*manquée*) față de care libertatea se face lipsă”. Numai prin faptul că „libertatea se face absență de ea însăși”, obiectivându-se și autodepășindu-se, este posibilă apariția valorii.

Apariția existenței umane în lume fiind pură contingentă — pentru că ea nu are nici rațiune de a exista, dar nici rațiune de a nu exista —, ea singură este aceea care face posibile valorile precum și judecățile de valoare. Orice principiu al evaluării și estimării este definit numai prin faptul original al existenței umane.

Opusă atitudinii metafizice a unui Albert Camus, pentru care întrebarea dacă viața merită sau nu să fie trăită este problema filosofică fundamentală⁵⁹, poziția etică a Simonei de Beauvoir vede în condiția individului de a fi „aruncat în lume”, temeiul angajamentelor sale definitive, absolute. Depinde de om să dea, sau nu, o importanță actelor și ființei sale pe pământ.

Incontestabil, intenția de a întemeia omul pe acțiunea și libertatea sa însăși este valoroasă, dar a nega *datul real* al unei coercițiuni legice, naturale și sociale, înseamnă a cultiva deliberat un optimism utopic. Faptul că ține de individ să-și dovedească reușita sau eșecul, în alegerile

⁵⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁹ ALBERT CAMUS, *Mitul lui Sisif*, Ed. pentru Literatură Universală, București, 1969.

și întreprinderile sale, este un adevăr scos în lumină numai pe jumătate, a cărui îngustime rezidă în absolutizarea contingenței ca fundament al valorii și sensului uman.

Sartre a intuit, se pare, pericolul fixării temeiului acțiunii și cunoașterii umane în contingența libertății, de aceea el a postulat în chip paradoxal raportul dintre necesitate și libertate afirmând: „omul este condamnat să fie liber”⁶⁰. Simone de Beauvoir, însă, răpește orice drept necesității în raportul ei cu libertatea. Pe planul moralei, ea are convingerea că nu poate exista nici un *dat*, nimic străin omului, nimic *exterior*. „O morală a ambiguității — scrie ea împotriva ideii de universalitate, prezentă la Kant și Hegel —, aceasta va fi o morală care va refuza să nege *ă priori* că existenți separați ar putea fi în același timp legați între ei, că libertățile lor singulare ar putea făuri legi valabile pentru toți”⁶¹.

Afirmând, neîntemeiat, că însuși marxismul, ca „umanism radical”, ar exclude „ideea unei obiectivități neumane”, Simone de Beauvoir răstoarnă în manieră subiectivistă — analoagă celei sartriene — raportul dintre *situație* și *libertate*, absolutizând rolul acesteia din urmă: „din sinul unei situații refuzate, la lumina acestui refuz, o nouă stare apare ca dezirabilă: *singură voința oamenilor decide* (s.n. — T.G.)”⁶². Conform unei astfel de ordini inversate, însuși universul valorilor revoluționare este dependent de o „mișcare subiectivă” care le creează în, revoltă și speranță, și pe care marxismul nu le-ar fi pus în evidență, într-o manieră justă, ci apelînd la „alchimia” materialismului dialectic.

Simone de Beauvoir recunoaște opoziția radicală dintre „ontologia existențialistă” și materialismul dialectic, opoziție rezumată de ea la raportul dintre condițiile obiective și conștiința unui subiect și care, în marxism, ar lua chipul unei adevărate *pasivități* a subiectivității proletariatului.

Fără să aprofundeze dialectica determinismului materialist, care nu substituie libertatea necesității, dar nici

⁶⁰ J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*.

⁶¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 25.

⁶² *Ibidem*, p. 26.

necesitatea libertății, ci ierarhizează entitățile acestui raport social în funcție de procesul real al unei legități, cu tot „efortul întreprins de a scăpa de lungile coridoare înghețate ale angoasei și de a descoperi (...) rațiunile de existență ale omului de astăzi și mai mult încă, ale omului de mâine”⁶³, Simone de Beauvoir acuză, în mod surprinzător, marxismul de a avea același limbaj cu creștinismul, întrucît ar „nega posibilitatea ontologică a unei alegeri”⁶⁴.

Este cunoscut, în zilele noastre, că nici Marx, și nici Engels, nu au redus *libertatea* la aserțiunea spinoziană a „cunoașterii necesității”, după cum nu au redus viața indivizilor și a societății la o rezultantă mecanică a ciocnirii unei pluralități de interese monadice în acțiune. Două idei, prezente în opera lui Marx și Engels, pot împărășia, credem, neînțelegeri de felul aceloră în care se găsește și eticiana existențialismului, teoreticiana moralei ambiguității. Astfel, Karl Marx putea formula în anul 1843, împotriva filosofiei dreptului a lui Hegel, exigența ca *libertatea să nu domine ca instinct natural inconștient al societății*. Împotriva semnificației formale date de Hegel libertății, Marx arăta critic faptul că filosoful „Fenomenologiei spiritului” „n-a înfățișat *libertatea obiectivă ca realizare, ca manifestare a libertății subiective* (s.n. — T.G.)”⁶⁵. De asemenea, în *Sfînta familie*, dezvoltînd răsurnarea feuerbachiană a hegelianismului, Marx și Engels observau în chip esențial: „Nu istoria, ci tocmai *omul*, omul real și viu — iată cine face totul, cine posedă totul și dă toate aceste bătălii. «Istoria» nu este o personalitate aparte, care se folosește de om ca de un mijloc pentru atingerea țelurilor ei. *Istoria nu este altceva decît activitatea omului care își urmărește țelurile sale* (s.n. — T.G.)”⁶⁶.

Clasicii insistau, în spiritul unei dialectici profunde a socialului și individualului, asupra imperativului fundamental conform căruia orice individ trebuie să creeze

⁶³ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *Simone de Beauvoir*, Gallimard, Paris, 1966, p. 50.

⁶⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, pp. 29—32.

⁶⁵ MARX-ENGELS, *Opere*, vol. 1, Ed. politică, 1960, p. 292.

⁶⁶ MARX-ENGELS, *Opere*, vol. 2, ESPLP, 1958, p. 104.

legătura nevoii (interesul) cu nevoia străină și cu obiectele acestei nevoi.

Este impresionant, și uman totodată, faptul de a vedea în libertate un principiu de semnificație universal pentru acțiune — așa cum procedează Simone de Beauvoir —, dar a restrânge structura acesteia la „desenul original ambiguu al omului“, înseamnă a renunța la singurul raport capabil să edifice o construcție și opțiune validă: determinismul dialectic materialist. În acest caz, singurul adevăr al atitudinii axiologic-etice a Simonei de Beauvoir devine: *omul vrea să fie, și în măsura în care el coincide cu această voință, el eșuează!*⁶⁷

Voința de libertate a individului coincide cu voința lui de a dezvălui lumea și, în acest sens, *libertatea este sursa de unde izvorăsc toate semnificațiile și toate valorile*, ea este, totodată, *condiția originală a oricărei justificări a existenței*. Dacă libertatea ar trebui să se refuze pe ea însăși, raționează Simone de Beauvoir, atunci ea ar trebui să refuze posibilitatea oricărui fundament. De unde, decurge necesar că a te voi moral și a te voi liber este același lucru.

Trecînd cu ușurință peste implicațiile paradoxale pe care le poate genera viziunea fenomenologică a echivalenței libertății și moralității, scriitoarea franceză aderă total la teza sartriană, după care, existența umană nu există decît în măsura în care se face pe sine, mișcare în care *libertate și „realitate ambiguă“ sînt identice*. Voința de a fi liber înseamnă a întemeia pe „îțșnirea originală a existenței noastre“, o libertate autentică, efectuînd trecerea de la natură la moralitate.

Eticiana existențialismului urmărește o desprindere de clinamenul epicurean, de acea declinație spontană a atomului care i se pare a fi absurdă, deoarece, „mișcarea atomului nu a fost aleasă“! Or, Simone de Beauvoir vrea să fundeze libertatea pe sine însăși, ceea ce o include în cercul vicios adoptat de toți reprezentanții filosofici ai „liberului arbitru“ și, mai ales, ai „libertății de indiferență“, ceea ce situează tentativele ei între oscilațiile etice de factură sceptică și stoică.

Expresia favorită a Simonei de Beauvoir: „este contradictoriu să te vrei în chip deliberat non-liber“, vine în

⁶⁷ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 33.

conflict cu exemplele pe care ea le folosește, exemple din care vedem limpede că o libertate autoconstituantă — „realitate ambiguă“ a existenței umane — nu face decît să se disperseze în timpul acțiunii, și să se transforme în non-libertate, ca *destin* al contingenței de a fi „aruncată în lume“.

Preluînd pe terenul fenomenologiei, teza carteziană asupra *libertății noastre infinite și a puterii noastre mărginite*, Simone de Beauvoir știe că piedicile și coercițiunile trebuie refuzate *în chip absolut* și că libertatea poate rămîne o abstracție, cită vreme mișcării ei nu i se dă conținutul pozitiv al luptei, al revoluției etc., pe parcursul unei acțiuni. Libertatea se poate salva întotdeauna dacă „ea se realizează ca dezvăluire de existență pe parcursul eșecurilor înseși și ea poate încă să se confirme printr-o moarte liber aleasă“⁶⁸.

Dacă situațiile concrete, care sînt străbătute de proiectul liber nu sînt echivalente, *libertatea le privilegiază pe cele care îi permit să se realizeze ca mișcare indefinită*. Depășind ceea ce vrea să o limiteze, libertatea apare întotdeauna ca mișcare de eliberare. În această mișcare intervine și libertatea Altului, a semenului, încît la nivelul colectivității libertatea se manifestă contradictoriu ca *unitate indefinită*.

Experiența raportului cu Altul, dezvoltată de existențialism pe solul intersubiectivității husserliene, este o coordonată esențială a eticii și literaturii Simonei de Beauvoir, ca și a gândirii lui Jean-Paul Sartre. Astfel, dacă în *L'Etre et le Néant* ni se poate spune, la acest capitol, că „altul este parte constitutivă a lumii, prezența sa fiind un adevărat scandal“⁶⁹, și o adevărată amenințare a libertății mele, la Simone de Beauvoir exemplele capabile să reveleze aceeași idee sînt de o abundență expresă. Personajul Ana din romanul *Mandarinii*, de exemplu, nu se arată covîrșită de capcanele pe care i le întind oglinzile, dar se pierde total în fața genunei pe care o constituie *privirea altuia*. Aceeași trăire o trădează Jean Blomart, din *Le Sang des Autres*: „Ea mă privea cu atîta ardoare încît doream să-mi ascund chipul. Pe cine ve-

⁶⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁹ J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, p. 324: „căderea mea originală este existența altuia“.

dea ea? Acesta nu eram eu. Eram eu, așa cum aş fi fost în afara mea însămi, sub privirile străine (...) cu propria mea carne ea compunea acest erou ale cărui amintiri, gânduri, surisuri erau ale mele, dar în care eu nu mă recunoşteam⁷⁰.

Modul de a lua cunoştinţă de propriul eu prin privirea altului este întotdeauna o „rea conştiinţă”⁷¹. Intruziunea altului în lume revelează o vulnerabilitate reciprocă, într-un raport reciproc de forţă şi de servitute. Este o convingere pe care Simone de Beauvoir o dobîndeşte tot prin *L'Être et le Néant*: „Conflictul este sensul original al fiinţei-pentru-altul”. De fapt aceasta reprezintă o prelungire a tezei hegeliene: „fiecare conştiinţă înseamnă moartea altei conştiinţe”. Îngroşarea acestei dialectici umane a putut, pe bună dreptate, să fie apreciată ca trama dramaticului existenţial şi ca „prefigurare ontologică a luptei de clasă”⁷², în filosofia existenţialistă a lui Sartre şi a Simonei de Beauvoir.

Revenind la dimensiunea etică a raportului original cu altul, ideea că nu poate exista un individ care să vrea, în chip pozitiv, să nu fie liber, se precizează prin afirmaţia că *omul nu poate în chip pozitiv să opteze între negaţia şi asumarea libertăţii sale*, că din însuşi faptul opţiunii rezultă şi faptul asumării.

Ca şi la Jean-Paul Sartre, accentul este pus aici pe *negativitate*, singurul mod al omului de a fi la sine rămînînd acela de a fi mereu la distanţă de sine. Or pentru că există în fiecare din noi acest „joc perpetuu al negativului”, individul îşi scapă sieşi, *scapă libertăţii sale*⁷³, şi se poate vorbi despre o *rea voinţă* sau despre „a se vrea liber”.

Din această acceptare existenţialistă a negativului şi a răului, sub forma paradoxului trăit dintre *a voi* şi *a fi liber*, Simone de Beauvoir deduce că existenţialismul este singura filosofie ce ar putea făuri o morală, deoarece, în viziunea acestuia, nefiind nimic dinainte decis asupra libertăţii fiecăruia, *omul are ceva de pierdut, ceva pe care*

⁷⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Sang des Autres*, p. 96.

⁷¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *Les Mandarins*, p. 180.

⁷² S. JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 54.

⁷³ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 48.

il poate pierde cînd cîştigă şi, invers, il poate cîştiga cînd il pierde. În alţi termeni, ţine de condiţia însăşi a omului să nu poată îndeplini această condiţie; sau cu limbajul folosit de Sartre, omul trebuie să se asume ca fiinţă care „se face lipsă de fiinţă în vederea existenţei fiinţei”. Aceasta înseamnă, pe de altă parte, că din fiinţa omului nu poate lipsi nici reaua credinţă, nici minciuna, nici neantul, iar aceste elemente de negativitate se justifică prin *angoasa omului în faţa libertăţii sale*.

Ontologia libertăţii presupune cadre indispensabile aşa cum sînt temporalitatea, proiectul în imperiul posibilului, intenţionalitatea voinţei, dialectica mijloacelor şi scopurilor etc. Afirmaţia tranşantă a eticienei ambiguităţii, cum că libertatea este autoconstitutivă de sine, şi de valorile acţiunii şi cunoaşterii umane, vine în contradicţie cu ipostaza de *copil* a vieţii fiecăruia, cînd, tot ceea ce a fost afirmat despre libertate şi moralitate trebuie reconsiderat. „Copilul scapă în mod normal angoasei libertăţii” (!), pentru el, *totul este deja dat*. Analoagă infantilităţii apare şi situaţia femeii la anumite popoare: suportarea legilor, zeităţilor, moravurilor, adevărilor create de alţii etc.

Simone de Beauvoir alege întotdeauna frustrarea naturală, ca argument al combaterii inechităţii şi oprîmării sociale. Morala îi apare ca triumf al libertăţii asupra facticităţii⁷⁴, încît, atît în cazul copilului cît şi în cel al femeii, trebuie să se petreacă o *criză* care să fie echivalentă unei adevărate rupturi cu ceea ce este *sub-uman* în lume. Cea mai profundă criză a adolescenţei se manifestă în imperativul *asumării de către individ a propriei sale subiectivităţi*. Este momentul alegerii morale, cînd *libertatea se revelează*, şi cînd se decide atitudinea faţă de ea. Libertatea se prezintă spontan *sub chipul contingenţei* ca operaţie a subiectului individului însuşi.

Se poate cu uşurinţă observa faptul că la Simone de Beauvoir nu are loc propriu-zis o identitate între *a exista* şi *a fi liber*. Scriitoarea a ţinut să arate ea însăşi deosebiriile cu toate că această sarcină amplifică suita inadvertenţelor în tezele susţinute, cît şi pe cea a incoerenţelor de raţionament. Introducînd distincţia dintre *sub-uman* şi *moralitate* (cu care începe propriu-zis viaţa libertăţii umane), Simone de Beauvoir originează întrebarea —

⁷⁴ *Ibidem*, p. 64.

în opoziție cu psihanaliza existențială a lui Sartre — nu în copilărie, ci în *zorii vârstei mature*.

Sub-umanul înseamnă, indiferent de vîrstă, realizarea exclusivă a facticității, a inerției, ca rezistență față de proiectele altor oameni. Sub-umanul este acela care, organizînd fanatismul „seriosului” și al pasiunii, a putut lua chipul pogromurilor, al linșajului și al tuturor crimelor istorice. Într-o lume a sub-umanului, nici un proiect nu mai are sens iar „omul este definit ca o alergare buimacă”⁷⁵. La acest nivel, existența rămîne nejustificată, pentru că ea n-a știut să se justifice. Sferei de sub-uman îi aparține, în analizele existențiale ale Simonei de Beauvoir, și „omul serios” care, orientat spre acceptarea a tot ceea ce îi dă societatea, „se pierde pe sine în obiect”, anulîndu-și deliberat subiectivitatea. Omul „serios” își motivează atitudinea printr-o subordonare față de valori necondiționate. El se vrea detașat de sfîșierea proprie existenței, se vrea o ființă nefisurată, o ființă plină.

Simone de Beauvoir concepe posibilitatea „seriosului” ca pe o renegare de sine a libertății, în profitul unor scopuri care se pretind a fi absolute. „Seriosul” este ființa umană care își realizează libertatea sub forma vidă și absurdă a „libertății de indiferență”. Renegîndu-și în permanență libertatea, „seriosul” alege să trăiască într-o lume infantilă.

Ceea ce refuză analiza Simonei de Beauvoir este acceptarea *caracterului dat* al unor valori în societatea umană. Ea consideră că această acceptare este invers proporțională cu poziția socială a individului. Dar lucrurile sînt în dinamica vieții sociale mult mai complexe, astfel încît, interese radical opuse, individuale sau de clasă, pot să determine reacții identice față de anumite valori constituite, cum ar fi, de exemplu, patria, tradiția etc., și pot, dimpotrivă, să potențeze refuzul și revolta (la indivizii claselor exploatate) tocmai pentru că anumite valori economice, politice etc., își dovedesc forța apăsătoare a *caracterului lor dat*, sub raport istoric.

Ceea ce putem desprinde din tentativa Simonei de Beauvoir este, în primul rînd, dorința de a pune în acord temele esențiale ale eticii cu ontologia fenomenologică.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 65.

Realizarea rămîne schematică, în limitele acestui acord, iar din punctul de vedere al obiectului real, ea rămîne departe de complexitatea psihologică, sociologică și antropologică a dinamicii sociale. Încercînd să materializeze ceea ce Sartre n-a făcut niciodată — morala fenomenologiei existențialiste — Simone de Beauvoir dă curs unui demers care are ambele capete fragile: *premisele* — în ontologia fenomenologică din *L'Être et le Néant* — și *consecințele* — prin eșecul închegării unei etici constructive a „purei acțiuni umane”.

Ca și la Merleau-Ponty, îndepărtarea de pozițiile determinismului materialist și de cele ale dialecticii materialiste, se soldează cu îngustimi de perspectivă care nu pot conduce la o reală întemeiere a moralei individului uman în cîmpul socialului, ci la subiectivizare și la individualism, la inadecvare față de problematica actuală revoluționară a claselor și a popoarelor. Fără să înțeleagă amploarea viziunii marxiste asupra lumii, Simone de Beauvoir revendică drepturile teoretice ale acțiunii individuale, dar ignorează tocmai obiectivitatea raporturilor sociale care exercită asupra individului forța necesară și specifică, a legităților istorice. Fundamentînd teoretic orice acțiune revoluționară, marxismul a pus și bazele teoretice ale unei noi morale, cea socialistă, fără să sacrifice nici necesitatea obiectivă răspunderii personale, dar nici momentul subiectivității, conștiinței legilor riguroase ale dezvoltării. Marx și Engels au arătat că oamenii își făuresc propria lor istorie în condiții obiective determinate. Totodată, acceptînd ideea că omul nu se reduce la ansamblul condițiilor care l-au generat, ci există ca om tocmai prin depășirea acestor condiții, marxismul nu poate fi redus la o exclusivă „filosofie a actului” — cum susține pe urmele existențialistilor Roger Garaudy⁷⁶ — opusă radical oricărei „filosofii a existenței”.

Tocmai grație unor astfel de neînțelegeri și de reducții, Simone de Beauvoir crede posibilă o morală constituantă a subiectivității proiective a insului solitar, împotriva oricărei morale obiective, istoricește constituite. Reducînd însăși subiectivitatea individuală numai la sfera ontologică a actului, frustrînd-o deci de calitățile unei

⁷⁶ Vezi ROGER GARAUDY, *Marxismul secolului XX*, Editura politică, București, 1969.

existențe, eticiana existențialismului ajunge, împotriva intențiilor de deschidere către o pluralitate de morale, la afirmarea categorică a unei singure etici consistente, pe măsura umanului — etica existențialistă. În contextul paradoxal pe care îl conturează astfel de afirmații, credința că valorile pozitive libertatea, responsabilitatea, alegerile și depășirea, proiectul uman, ar fi posibile și explicabile, pornind numai de la hățișul ambiguu al pluralității indivizilor umani, reprezintă un utopism etic exclusivist, străin oricărei dialectici istorice concrete.

Capitolul VI

Este, oare, existențialismul singura posibilitate de reconstrucție în etică?

1. Ce este o morală a ambiguității?

Încă de la începutul carierei sale literare și filosofice Simone de Beauvoir a impresionat, în opoziție cu Sartre, prin culoarea vie a personajelor sale, prin credința că premisele filosofice, din care își trage temeiurile viziunea sa, pot deschide o cale certă pentru ideea unei fericiri umane responsabilă de ea însăși. Creatoarea „moralei ambiguității” stăruia în convingerea că absența lui Dumnezeu nu justifică abaterile, ci dă angajamentului uman un caracter absolut, definitiv. „Ea nu concepe libertatea omului decît în afirmarea sa concretă pentru toți: «trebuie ca bucuria de-a trăi să fie afirmată în fiecare, în orice clipă». Acest optimism umanist — relevă Pierre de Boisdeffre — o deosebește pe Simone de Beauvoir de Sartre, cu toate că pînă acum ea n-a izbutit să însuflețească în mod concret valorile pe care le apără”¹.

Împotriva omului „serios”, rob al obiectualului chiar cînd este vorba despre libertate, Simone de Beauvoir pune libertatea ca pe unicul și ultimul scop căruia merită să i se destine omul. Ea divulgă *fetșizarea* cultivată constant de omul „serios”, fetșizare în care mijloacele sînt ipostatizate, sînt luate drept scopuri și, astfel, *umanul devine sacrificat inumanului*. Această inversare facilitează transformarea frecventă a omului „serios” în tiran, libertatea și subiectivitatea altuia neavînd nici o valoare în ochii săi. Cu toate acestea, omul „serios”, omul prudenței, omul preocupat nu poate congela cursul viu obiectiv al lumii, al pluralității subiective a indivizilor și, de aceea, el se

¹ PIERRE DE BOISDEFFRE, *O istorie vie a literaturii franceze de azi*, Ed. Univers, București, 1972, p. 107.

face reprezentantul absurdei încercări de a realiza „imposibila sinteză dintre în-sine și pentru-sine”².

Folosind în mod excesiv limbajul sartrian, analiza Simonei de Beauvoir, deși cu multe accente de critică socială, rămâne schematică, metafizică, fapt cu atât mai regretabil cu cât problematica vizată se bucurase de amplele dezvoltări dialectice ale lui Hegel, de vigoarea soluțiilor concrete ale lui Marx. Morala ambiguității, pe care o fundamentează gânditoarea existențialistă, opune tot mai categoric moralitatea (libertatea) acelei zone de sub-uman, în care ea situează: omul „serios”, nihilistul, copilul, demoniacul, dadaistul, sinucigașul etc.

În toate aceste ipostaze Simone de Beauvoir caută să surprindă acel *raport de ambiguitate* care este marca oricărui gest și a oricărei acțiuni umane. În una din articulațiile sale, acest raport se poate exprima ca *încercarea omului de a realiza, pozitiv, negativitatea sa, prin contracțierea permanentă a însăși mișcării existenței*³.

Morala ambiguității se vrea la antipozii atitudinii nihiliste, ea crede în rezultatul ei „pozitiv” când susține că „atitudinea nihilistă manifestă un anumit adevăr: ambiguitatea condiției umane este prin ea dovedită; dar eroarea constă în faptul că ea definește omul *nu ca existența pozitivă a unei lipse* (s.n.—T.G.), ci ca o lipsă în inima existenței...”⁴.

Deși într-o astfel de distincție este greu sesizabilă deosebirea radicală dintre adevăr și eroare, felul în care Simone de Beauvoir revendică *valoarea vieții* ne forțează să acceptăm această valoare ca pe fundamentul primar al libertății, al sensului, al autodepășirii umane, al speranței sau al eșecului. Nihilistul face eroarea definitivă de a respinge toate valorile și de a nu regăsi, dincolo de gestul negator, „importanța acestui scop universal, absolut, care este libertatea însăși”. Alegând distrugerea drept singura acțiune cu sens, nihilistul face indiferent conținutul libertății, adică transformă libertatea în totala ei absență, pentru că, o libertate care alege distrugerea ca pe singura ei posibilitate se autoanulează.

² SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 75.

³ *Ibidem*, p. 78.

⁴ *Ibidem*, p. 82.

Independentă față de lumea omului „serios”, dar și față de aventura nihilistă, libertatea *pune ambiguitatea existenței* într-o „figură pozitivă”, și nu ca pe o absență, încât această atitudine „îmbracă dialectic contestarea seriosului de către nihilism, și pe aceea a nihilismului prin existența ca atare”⁵. Cu alte cuvinte, existența este ambiguă, la Simone de Beauvoir, pentru că ea nu trebuie să fie *nici* „seriosul”, *nici* negația pură (distrugerea). Este vorba, aici, de aceeași poziție nihilistă pe care am întâlnit-o în ontologia lui Merleau-Ponty, acea construcție teoretică ce apelează la structura functorială „nici”. În etică, o astfel de construcție coincide cu un solipsism axiologic care, deși pune accent pe proiect, pe transcendență, pe autodepășire în acțiune, face imposibile valorile. Ambiguitatea existenței nu se poate edifica sau exterioriza axiologic — în valoare —, câtă vreme acestea nu i se conferă obiectivitate de durată.

Etica Simonei de Beauvoir are puternice analogii cu *cinismul axiologic* al lui Raymond Polin, care, pornind de la demnitatea principiului transcendenței în ontologia sartriană, a încercat să recucerească *irealismul valorilor*. Concepția sa se încheie în chingile unui așa-zis *cerc axiologic*, în care subiectivitatea temporală a individului se mișcă perpetuu între invenția *ex nihilo* a valorilor și distrugerea permanentă a valorilor, odată devenite opere⁶.

La Simone de Beauvoir se poate vorbi despre prezența unei tentații către *purismul etic și axiologic*, purism al subiectivității definite ca libertate și proiect. Purismul este însă, pe bună dreptate, trădat când ea afirmă, împotriva nihilismului, aventurismului și arivismului civic, permanentul „trebuie să ții partea” altora, să le respecti libertatea și să-i ajuți să se elibereze. A face din acest imperativ legea propriei libertăți, înseamnă a pune limite unei acțiuni și a căuta o cale către autenticul libertății. Înseamnă a nu-ți fi indiferente mijloacele folosite într-o acțiune și a nu disprețui pe nimeni.

Indiferența față de mijloace, disprețul față de semen echivalează cu o servitute față de obiectul libertății (de pildă, în cazul voinței de putere), cu dictatura sau cu ti-

⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁶ RAYMOND POLIN, *La creation des valeurs*, P.U.F., Paris, 1944, pp. 95—105.

rania. Dar realitatea impune adevărul universal că „nici un om nu se poate salva singur”⁷. Eroarea fundamentală constă în credința că ar fi posibil ceva pentru sine, fără ceilalți.

Simone de Beauvoir aduce pe aceeași canava explicativă figura *pasionatului*, a cărui subiectivitate se confirmă pe ea însăși în chiar eșecul ei. Pasionatul pune subiectivitatea sa angajată ca pe un absolut. Asumarea acestei subiectivități este totodată dezvăluire de ființă, pentru că pasionatul caută să atingă ființa, chiar dacă el rămâne în permanență la distanță de ea. Subordonat exclusiv obiectului pasiunii sale, pasionatul poate, adesea, să ia și el calea trădării, a uciderii, a tiraniei.

În toate aceste cazuri este vorba despre o *unilateralitate* a modului subiectivității, a proiectului și a libertății, echivalând cu o reală *izolare* a individului. „Un om care caută ființa departe de alți oameni o caută contra lor, în același timp în care el se pierde pe sine însuși”⁸. Dar această *separare* poate constitui și locul întâlnirii alterității semenului, căci Altul se dezvăluie întotdeauna ca *străin, liber, interzis* etc. Or, a iubi cu adevărat semenul „înseamnă a-l iubi în alteritatea sa și în această libertate prin care el își scapă sieși. Iubirea este în acest caz renunțare la orice posesiune, la orice confuzie; se renunță la ființă în scopul de a exista această ființă care nu ești. O astfel de generozitate nu poate de altfel să se exercite în profitul unui oarecare obiect; nu s-ar putea iubi în independența sa și în separația sa un lucru pur, căci lucrul nu posedă independență pozitivă”⁹. Cu drept cuvânt s-a spus că unui raport de dependență unilaterală, „Simone de Beauvoir îi preferă dăruirea spontană și gratuită a iubirii...”¹⁰.

Existența umană nu se poate împlini pe sine dacă se limitează la ea însăși. Ea face fundamental apel la existența altuia. „Ambiguitatea” acestei condiții originale nu poate fi surmontată. Cei care caută să fixeze această existență și să o promoveze spre etern, sînt numai artistul și

⁷ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 91.

⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁹ *Ibidem*, p. 96.

¹⁰ ERNEST STERE, *Doctrine și curente în filosofia franceză contemporană*, Ed. Junimea, Iași, 1975, p. 169.

scriitorul. Numai în opera de artă — susține Simone de Beauvoir — lipsa de ființă se convertește în pozitivul confirmării existenței și al propriei justificări. Este finalitatea fără scop despre care a vorbit Kant. Efortul creator este autentică mișcare către existență care se confirmă pe ea însăși.

Simone de Beauvoir a căutat în etica sa o dialectică a unității, în care libertate și ființă să se presupună într-o relație de insubordonare. Din punct de vedere ontologic, desigur, atitudinea aceasta este un ninism, o intenție de neutralitate pe care o favorizează, cum am relevat adesea, metoda fenomenologică. „Nu se poate spune *nici* că omul liber vrea libertatea pentru a dezvălui ființa, *nici* că vrea dezvăluirea ființei pentru libertate; acestea sînt aici două aspecte ale unei singure realități”¹¹.

Ontologia fenomenologică susține împotriva ideii de independență (obiectivitate) a lumii, ideea conaturalității originare¹² a omului și a lumii. În această conaturalitate, însă, explicit sau implicit, este privilegiată intenționalitatea conștiinței, drept singura sursă constituantă de sens și valoare, ceea ce pe plan axiologic se traduce necesar printr-o privilegiere a libertății, în detrimentul necesității, sau, mai deschis, o privilegiere a libertății subiective față de libertatea obiectivă a colectivității. „Nu există pentru om nici un mijloc de a evada din această lume; în această lume — evitînd stavilele pe care le vom semna — el trebuie să se realizeze din punct de vedere moral. Trebuie ca libertatea să se proiecteze către propria sa realitate, pe parcursul unui conținut căruia ea îi întemeiază valoarea; un scop nu este valabil decît printr-o întoarcere la libertatea care l-a pus și care este vrut prin intermediul ei. Dar această voință implică faptul că libertatea nu se înglobează în nici un scop și nici nu se dispersează zadarnic fără să vizeze un scop; *nu trebuie ca subiectul să caute a fi, ci trebuie să dorească a exista în ființă (s.n.—T.G.)*; a te voi liber și a voi să exiști în ființă, este una și aceeași alegere: alegerea pe care omul o face de el însuși ca prezență în lume”¹³.

¹¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, pp. 100—101.

¹² MIKEL DUFRENNE, *Poeticul*, Ed. Univers, București, 1971.

¹³ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, 102.

Concepînd relația fiecăruia cu altul drept o *structură ambiguă*, guvernată de adevărul hegelian după care „fiecare conștiință împlinește moartea alteia“, Simone de Beauvoir refuză orice vid în lume, sau la temelia propriei existențe, chiar dacă împărtășește convingerea lui Sartre că un lucru, oricare ar fi acesta, îmi este *dat exact* prin aceeași mișcare care mi-l răpește. Unei existențe umane lumea îi apare ca plină de sens, numai voind să existe alți oameni, numai voind să existe cu alți oameni. A avea comprehensiunea lumii înseamnă a o dobîndi în și prin comprehensiunea celorlalți oameni. Această interferare de proiecte umane constituie fondul *comunicării* în ființă.

În esență, pledoaria umanistă a romancierei existențialiste afirmă *nevoia libertății celorlalți oameni* pentru fiecare dintre noi, pentru că numai libertatea semenului împiedică principial imuabilizarea, fixarea în absurdul facticității. Asumarea acestei atitudini are pentru Simone de Beauvoir calitatea echivalării cu creștinismul, care ar susține un adevărat respect al divinității față de om, întrucît l-a creat pe acesta liber.

Trebuie spus că la nivelul general al afirmării de altul, Simone de Beauvoir se poate vedea depășind solipsismul — în detrimentul voinței de putere apărută de Nietzsche — dar concepția sa etică nu reușește deloc o reală debarasare de subiectivismul monadologic al intersubiectivității fenomenologice, cînd, luînd cu mult patos partea individului, ea rezumă complexitatea aproape tragică a existenței acestuia la simpla mișcare care „pune din sine însăși o depășire a subiectivității“. Înlocuirea atomismului subiectivist cu o intersubiectivitate necesară nu înseamnă nicidecum depășirea subiectivității.

Sîntem determinați, astfel, să suspectăm aparența adevărului tezei care susține că „grija morală nu vine la om din exterior“¹⁴. Este oare posibilă izolarea neliniștitoare întrebări „la ce bun?“ în exclusivă interioritate a individului, sau în aceea a coexistenței sale cu ceilalți? Ne dăm seama că reproșul adresat existențialismului, de a fi o doctrină formală, lovește în plin, nu numai în teoria sa asupra existenței, dar și în etica sa tatonantă, deoarece,

¹⁴ *Ibidem*, p. 104.

simpla recunoaștere a libertății tuturor semenilor este departe de a însemna dobîndirea efectivă a libertății individuale sau colective în cadrul unui popor concret-istoric, al unei națiuni. A reduce libertatea la voința care indică fiecăruia acțiuni concrete de îndeplinit, înseamnă a nu atinge în nici un chip nivelul concretului libertății. Ca și la Sartre, la Simone de Beauvoir asistăm la un eșec al libertății spre care conduc deopotrivă: negativul aforism „infernul înseamnă ceilalți“ și antinomia cinică „morală este necesară și imposibilă“¹⁵.

Convingerea etică a scriitoarei franceze este că „nici o soluție nu este mai bună nici mai rea decît alta“(!)¹⁶, că omul nu se poate situa într-o atitudine pasivă de reflectare a prezentului, trecutului sau viitorului, ci singură acțiunea dă titlurile de validitate oricărei morale.

Insertia patetică în acțiune, demnitatea actului dau măreția umanului, în opoziție cu absența valorilor, *existența* instaurîndu-se ierarhic împotriva „noptii indistincte a ființei“. Angajarea, asumarea unei atitudini active în raportul de esență cu ceilalți oameni, luarea de poziție, refuzul, dorința, ura, iubirea constituie probele existenței care trebuie să devanseze orice confirmare a opțiunii lor. Aceasta înseamnă *a-fi-în-situație*, înseamnă *a-fi-în-lume*, „om printre oameni“, indiferent dacă e oprimat sau opresor, dacă e revoltat sau resemnat. Simone de Beauvoir crede că este suficientă prezența acelei exigențe „comune tuturor oamenilor“ și pe care artistul sau scriitorul o măturisește în permanență: „el trebuie să vrea libertatea în el și universal; este nevoie ca el să tindă a o cuceri: *la lumina acestui proiect situațiile se ierarhizează și se dezvăluie temeiuri pentru a acționa*“ (s.n.—T.G.)¹⁷.

Există în această distincție sartriană, care răstoarnă raportul real de determinare de la situație la proiect, substituindu-i explicația quasi-finalistă, prin întîietatea proiectului și a scopului față de elementele de condiționare pozitivă sau negativă ale situației, aparența unei mai vii apărări a libertății, aparența unei sublinieri a concretului istoric în defavoarea generalității abstracte. „Noi vom numi situație contingența libertății în plenum-ul ființei

¹⁵ J.-P. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, 1952.

¹⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 108.

¹⁷ *Ibidem*, p. 113.

lumii atita cît acest datum, care nu este acolo decît pentru a nu constrînge libertatea sã nu se reveleze acestei libertãti decît ca deja luminatã de scopul pe care ea îl alege. Astfel datum-ul nu apare niciodatã ca existînd brut și în sine, pentru pentru-sine el se descoperã întotdeauna ca motiv pentru cã el nu se reveleazã decît la zorile unui scop care-l lumineazã. Situație și motivație fac una¹⁸.

De fapt apelul permanent la particular, individual, situație, concret etc. și denunțarea generalului în istorie și etică, este o cale deosebit de periculoasă — atît sub raport ontologic precum și sub raport cognitiv —, ea echivaleazã cu o pierdere a temeiului, pierderea ființării reale, sociale, cu ceilalți semeni, echivaleazã cu o suspendare a explicației prin relație organică și prin comunicare. În acest sens, trebuie reamintit cã însuși Marx, criticînd ipostazierea hegeliană a generalului, precum și omul abstract al lui Feuerbach, a scos în evidență rolul „comunității reale concret-istorice“, împotriva atomismului sociologic subiectivist și egologic al tinerilor hegelieni¹⁹.

Generalul se răzbună pe tentativa existențialistă a Simonei de Beauvoir, atunci cînd descrierile libertății comportã cu evidență caracterele generalității umane, și nu pe cele ale individului „situat“ în cutare condiționare particulară. A spune „a voi libertatea, a voi sã dezvolt ființa, înseamnă una și aceeași alegere...“ este o afirmație valabilă la cel mai abstract nivel al generalității filosofice.

În lucrarea *Omul sub semnul posibilului*, Ileana Răceanu introduce o distincție suplă între două înțelesuri istorice date libertății: *libertatea „față de“ și libertatea „pentru“*. Cea dintîi este o libertate abstractă, absolută și negativă față de orice condiționare obiectivă, istorică, pe cînd, cea de a doua este afirmativă, concretă, „de acceptare a realității istorice și de confruntare creatoare cu ea pentru realizarea unui destin uman, plasat la capătul unui demers posibil. Este, în esență, diferența între înțelegerea existențialistă și cea marxistă a libertății, bazată pe înțelegerea diferită a individului uman“²⁰.

¹⁸ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 568.

¹⁹ MARX-ENGELS, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, pp. 158—159.

²⁰ ILEANA RĂCEANU, *Omul sub semnul posibilului*, Ed. politică, București, 1974, p. 129.

Simone de Beauvoir înțelege prin „împlinire concretă a libertății“ doar permanenta depășire, transcenderea către noi și noi scopuri, idealuri și valori. Pentru fiecare om este vorba de a-și continua „expansiunea existenței sale și de a recupera, ca absolut, însuși acest efort“. Existența nu trebuie sã fie „economisită“ — precizeazã ea — ci trebuie în permanență „cheltuită“, pentru a fi dobîndită fericirea. Existența își are în ea însăși rațiunea de a exista, se identifică acesteia.

Orice om se depășește în permanență este laitmotivul filosofiei morale a Simonei de Beauvoir. Desigur, avem de-a face cu asumarea totală a unei teze de mai largă uzitare existențialistă, mai cu seamă din partea acelor gînditori care au făcut din temporalitate structura esențială a existenței umane: Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. Corolarul acestei idei este exigența ca *nimeni sã nu demită de la sine însuși, în favoarea altui lucru*, ceea ce, complementar, se traduce în gîndul pozitiv cã „distrugerea oricãrui lucru nu va însemna niciodatã pentru om ruina totală“²¹.

Argumentarea fenomenologică în aria moralei inferenzã cã o viață de om nu se justificã decît dacã efortul sãu spre a se perpetua este integrat în depășirea sa, și „dacã această depășire nu are alte limite decît acelea pe care subiectul și le dă sieși“²².

O contradicție care se adaugă suitei de ambiguități, la care se expune deliberat etica Simonei de Beauvoir, este aceea dintre nostalgia de puritate pe care o exprimă tezele sale generale, și renunțarea involuntară la adevărul acestora, cînd este vorba de a incrimina vicleniile opresiunii, inumanitatea exploatării, pretențiile de naturalitate ale tiraniilor etc. Dacă admitem cã etica pe care o construiește scriitoarea franceză este una a „ambiguității“, atunci astfel de contradicții, decelabile la tot pasul în demersul ei teoretic, își cer îngăduința, dar nu și justificarea judecãții critice.

În eșafodajul conceptual al eticii ambiguității, o distincție deosebit de importantă este aceea referitoare la cele două maniere de a depăși datul: ca *acceptat* și ca *refuzat*! Simone de Beauvoir crede cã Hegel a confundat

²¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 119.

²² *Ibidem*, p. 120.

cele două atitudini, în vocabula „ambiguă“ a „*aufheben*“-ului, edificînd un optimism al continuității care ignoră eșecul și moartea, și care concepe viitorul lumii ca pe o dezvoltare continuă și armonioasă.

Aderînd la poziția critică a lui Marx — care, după ea, ar defini mai mult negativ decît pozitiv atitudinea proletariatului, de a se suprima pe sine ca clasă — Simone de Beauvoir pune în seama întemeietorului materialismului istoric o idee care se află la antipodul marxismului. Ea susține că în suprimarea clasei proletare, ar fi interesați, deopotrivă, opresorul și oprimatul, „căci fiecare are nevoie ca toți oamenii să fie liberi“²³! Iată o concluzie de generalitate, la care se poate ajunge, atît din necunoașterea valorilor explicative ale marxismului, cît și prin folosirea unei fenomenologii schematizate a libertății, care urmărește depășirea „scandalurilor carității“ (în esență, este vorba despre faptul că poți dori binele și libertatea cuiva, împotriva voinței și cunoștinței acestuia. Este vizată filosofia marxistă!) dar cu mijloace inefficiente. Simone de Beauvoir afirmă că o acțiune *exterioară* poate să pună numai exploatatul în prezența libertății sale, și abia, din acea clipă, el va decide pozitiv, adică liber.

Caracterul abstract al poziției pe care o exprimă etica Simonei de Beauvoir înlătură orice dubiu, atunci cînd ea susține, împotriva oricărei evidențe, că în lupta socială și politică a oprimatului „transcendența sa se depășește la infinit“. Or, a reduce moralitatea proletariatului, de pildă, numai la această perpetuă „depășire“, înseamnă a îngusta neîngăduit de mult perspectiva, înseamnă a nu înțelege cu adevărat dialectica spontanului și conștientului, a necesarului și valoricului în făurirea libertății prin emancipare de clasă, pe calea revoluției.

Invocarea literaturii „post-revoluționare“ a unui Ponge, este și semnul soluției utopic-abstracte a unei morale de arbitrar, de hazard. Opuînd politicul și eticul, Simone de Beauvoir nutrește speranța vană a unei moralități total abstrase spiritului seriosului, cît și spiritului pasiunii, în care „pe parcursul propriei sale lupte trebuie să caute a servi cauza universală a libertății“²⁴.

²³ *Ibidem*, p. 123.

²⁴ *Ibidem*, p. 129.

Generalitatea libertății, concepută de etica gînditoarei existențialiste, se restrînge la „dialectica“ unei *libertăți care nu se vrea autentică decît voindu-se ca mișcare indefinită pe parcursul libertății altuia*. O libertate nu se poate replea asupra ei însăși fără să se autorenege. Libertatea trebuie să fie respectată numai cînd ea se dedică libertății altuia.

Este vizibil că acest mod dual, „ambiguu“ de a motiva libertatea altuia prin libertatea mea și, reciproc, libertatea mea prin libertatea altuia, rămîne o schemă abstractă, fără priză la concretul istoric, putîndu-se oricînd transforma în contrariul ei, prin „legea“ unei *reciprocități*²⁵ indifferente.

În aria unei astfel de optici, Simone de Beauvoir susține, cu o candoare totală, utopica idee după care „o libertate care nu este folosită decît pentru a nega libertatea, trebuie să fie negată“. Furată de mitul reciprocității pozitive a libertății, ea intră în contradicție cu propria sa schemă, cînd vrea să argumenteze că recunoașterea libertății altuia nu înseamnă limitarea propriei mele libertăți, că a fi liber nu înseamnă a avea puterea de a face orice, ci înseamnă „puterea de a depăși datul către un viitor deschis“. Și cu toate acestea, existența semenului ca libertate „definește situația mea și este ea însăși condiția propriei mele libertăți“²⁶.

În loc să situeze analiza la nivelul concret al luptei clasei muncitoare, etica Simonei de Beauvoir — care afișează simpatii cu marxismul — caută inutil o deschidere a problemei, prin raportul speculativ hegelian dintre *opresor* și *oprimat*. Căci, trebuie spus, nu orice *depășire a datului* înseamnă perspectiva unui viitor, ci numai aceea pe care o construiește, într-o anumită situație istorică, o clasă socială care are *caracterul universal*, așa cum a demonstrat Marx.

Teoreticiană *reciprocității de libertate* cultivă cu patos respectul sacrificiului, respectul valorilor proprii și refuzul opresiunii de orice proveniență. Ea ridică în stimă preferința absolută față de om, disprețul față de orice lucru

²⁵ În lucrarea *Critique de la raison dialectique*, Sartre va face din *reciprocitate* una din articulațiile metodei „regresiv-progresive“.

²⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 131.

care ar fi asemuit sau substituit omului, disprețul față de orice mistificare, mai cu seamă față de aceia a căror lege de acțiune este: „pentru a cuceri libertatea tuturor, să-i tratezi pe oameni ca pe niște lucruri“²⁷. În mistificare, *vina* și *responsabilitatea* pot lua chipuri dintre cele mai absurde, nevinovatul poate să fie făcut responsabil iar tiranul poate să fie absolvit. De aceea mistificarea trebuie denunțată ca un rău structural al opresiunii iar oamenii care sînt victimele ei să fie puși în prezența libertății.

În stilul oscilant al moralei sale, Simone de Beauvoir nu ne surprinde cînd ea recunoaște situației reale a lumii structuri mult mai complexe, „cînd nu se poate lupta peste tot în același timp și pentru toți“. În astfel de condiții particulare reale ea acceptă chiar lupta de conjunctură împotriva unor cauze valabile, sau posibilitatea de a oprima, de a ucide chiar oameni care sînt fideli unor țeluri valide.

Iată, așadar, una dintre consecințele pe care le dezvoltă morala ambiguității, atitudine în care valorile etice binele și răul, echitatea și inechitatea, nevinovăția și culpabilitatea, responsabilitatea și iresponsabilitatea etc., pot să-și ia, după împrejurări, una locul alteia. Dacă în sfera exigențelor teoretice lucrurile ar sta astfel, etica nu ar mai avea de formulat nici un *trebuie* (*Sollen*), nici un imperativ, ci s-ar confunda în cea mai tulburătoare dintre ipostazele istorice ale *ființei* (*Sein*), acolo unde moralitate și imoralitate se identifică. În fapt, însuși conceptul unei *morale a ambiguității* este o contradicție în termeni, o repudiare a eticii de către ea însăși. Etica înseamnă exigență de valoare, ea are rostul de a ierarhiza faptele omului și însăși libertatea. A-i răpi această cerință funcționară înseamnă a o statua în sfera indiferenței absolute.

Este un fapt de necontestat că paradoxe existențiale umplu pînă peste margini istoria vie, în special cea a secolului nostru, dar „ambiguitatea“, echivocitatea, absurdul unor situații nu pot fundamenta raza de imperative a vieții unei societăți care își înalță viitorul, ci pot reflecta doar derutele unei conștiințe nefericite.

Sub un unghi filosofic, *renunțarea la etică* și rămînerea la dimensiunea ambiguității morale este, pentru gîndirea

²⁷ *Ibidem*, p. 140.

Simonei de Beauvoir, urmarea aderării la o metodologie a orizontalității umane, așa cum este filosofia fenomenologică. Reciprocitatea din sînul intersubiectivității, străină determinismului social și natural, facilitează acest impas etic, în care, necesitatea și valoarea, legitatea și libertatea sînt categorii indiferente, cînd de fapt ele dețin cheia unei adevărate ascensiuni la esențial și real.

Pentru Simone de Beauvoir esențial este paradoxul că *nici o acțiune nu se poate face pentru om fără a se face în același timp contra oamenilor*²⁸. Grație unui umanism abstract, de nuanță feuerbachiană, ea ridiculizează chiar opoziția de țeluri în raportul dintre colectivitate și individ, opoziție în care este de ajuns pentru a suspenda „scandalul“ „...de a nega cu prețul acestei colectivități importanța individului: ea este totul, el nu este decît un zero“²⁹. Or, într-o perspectivă socială eficace de soluționare a problemelor individului, așa cum o profesează marxismul, nu este nici un fel de contradicție în a da prioritate de soluționare colectivelor, maselor în raport cu individul, deoarece, în determinismul complex al socialului, abia aceasta reprezintă premisa autentică pentru emanciparea individului. Filosofia Simonei de Beauvoir coboară tot mai mult la acel gen de atomism sociologic speculativ pe care l-au încercat tinerii hegelieni prin Max Stirner³⁰.

Revendicarea sinceră a valorii individului nu are nimic de-a face cu o deschidere validă, teoretică spre emanciparea integrală a acestuia. Ca și la Stirner, la Simone de Beauvoir asistăm la o răzbunare a generalului concret pe „religia“ unui individ abstract. Pe de altă parte, bunăvoința scriitoarei franceze se autopersiflează, în marginea duplicităților, echivocurilor, paradoxelor etice pe care le exemplifică cu o rară obsesie a negativului.

Acuizînd cu talent și adîncime atrocitățile tiraniei naziste, Simone de Beauvoir constată că toate regimurile de opresiune „se fortifică prin înjosirea oprimaților“ aruncîndu-i în abjecție, încît victimele să decadă pînă la acea stare de autodisprețuire capabilă să justifice pe călăi,

²⁸ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 143.

²⁹ *Ibidem*, p. 144.

³⁰ MARX-ENGELS, *Ideologia germană, Opere* vol. 3, Ed. politică, București, 1958, p. 315.

și să nu mai resimtă „nici revoltă, nici speranță“. Această stare limită anulează adevărul lui Heidegger care spune: „omul este ființă a depărtărilor“, anulează mișcarea către viitor, transcendența, depășirea umană prin proiect.

Dezvoltările etice ale Simonei de Beauvoir pun în aceeași balanță libertatea sau transcendența opresorului și proiectul colectivității, ajungând chiar să identifice ideologia fascistă cu ideologia marxistă, la fel ca și filosoful absurdului Albert Camus³¹. „O doctrină care își propune eliberarea omului — reflectează gânditoarea existențialistă — nu ar putea evident să se sprijine pe disprețul individului; dar ea poate să nu-i propună altă salvare decât subordonarea față de colectivitate. Finitul nu este nimic altceva decât trecerea sa în infinit; moartea unui individ nu este un eșec dacă ea este integrată unui proiect care depășește limitele vieții, substanța acestei vieți fiind în afara individului însuși, în clasă, în statul socialist...“³².

Recuzînd într-o manieră kierkegaardiană mistificarea pe care o conține orice sistem analog celui al lui Hegel — subordonarea tuturor momentelor particulare, unui termen mereu așteptat, renunțarea individului la sine însuși — Simone de Beauvoir crede că a denunțat sofismul de bază al acestuia: „dacă individul nu este nimic, atunci societatea nu poate fi ceva“³³, plenitudinea este transformată în neant.

Demnitatea sacrificiului, rațiunile de a voi au sens numai prin individ, ne spune autoarea moralei ambiguității. „Pentru ca această lume să aibă o importanță oarecare, pentru ca acțiunile noastre să aibă un sens și să merite sacrificii, trebuie ca noi să afirmăm densitatea concretă și singulară a acestei lumi, realitatea singulară a proiectelor noastre și a noastră însăși“³⁴.

Restabilirea individului în toate drepturile sale este tema majoră și nostalgică a existențialismului. În aria acestei teme sacrificiul capătă sens numai dacă individul este pus ca valoare singulară și ireductibilă. Dar între sacrificiu și libertate se deschide zarea unei rupturi, a unei sfîșieri, căci libertatea pretinde în același timp să se

³¹ ALBERT CAMUS, *L'Homme révolté*, 1951.

³² SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 149.

³³ *Ibidem*, p. 152.

³⁴ *Ibidem*, p. 153.

recupereze ca un absolut și să-și prelungească perpetuu și indefinit mișcarea sa, pe cînd moartea oprește acest elan. Modul de a se depăși al eroului este o împlinire a viitorului fără viitor. Simone de Beauvoir refuză să admită că o „concepție colectivistă“ asupra omului ar acorda existență valabilă unor sentimente ca iubirea, prietenia, tandrețea. Într-o astfel de comunitate, „nimeni nu moare niciodată“³⁵.

2. Finitudinea umană și Istoria. Contradicțiile acțiunii

Și în cazul Simonei de Beauvoir — ca și în cel al lui Sartre sau al lui Merleau-Ponty — întîlnirea cu filosofia marxistă nu s-a făcut în direcția unei asumări suple, dialectice a acesteia, ci mai degrabă, în sensul unei substituiri a revendicării totale a individului, împotriva așazisei *disoluții în colectivitate*, proprii, chipurile, teoriei și practicii materialismului istoric.

Lucrurile stau, în chip real, exact invers, și numai o necunoaștere a fondului operei lui Marx, Engels și Lenin poate conduce la o consecință *non sequitur*, la un paralogism identificabil în întreaga argumentare a scriitoarei existențialiste. Pentru că în acea mare carte de analiză a individualității și a rolului ei în istorie, care este *Ideologia germană*, se spune: „comuniștii nu vor cîtuși de puțin să desființeze pe «omul particular» de dragul «omului general», care se devotază... Teoreticienii comuniști, singurii care au timp să se ocupe de istorie, se disting tocmai prin aceea că numai ei au descoperit faptul că *peste tot în istorie indivizii determinați ca «oameni privați» sînt cei care creează «interesul general»*“ (s.n. — T.G.)³⁶. Indivizii ajung numai în condițiile unei *realități empirice* și în virtutea unor *necesități empirice* la *stabilirea unor relații universale*³⁷. Aceasta înseamnă, în termenii problemei libertății și eliberării, că în „autoeliberarea lor, indivizii satisfac o nevoie bine determinată, efectiv re-

³⁵ *Ibidem*, p. 156.

³⁶ MARX-ENGELS, *Opere* vol. 3, 1958, p. 246.

³⁷ *Ibidem*, p. 265.

simplită de ei. Dacă nu se ține seamă de acest moment, în locul indivizilor reali este pus „omul ca atare” iar în locul *satisfacerii nevoii reale* este pusă năzuința spre un ideal fantastic — subliniază Marx și Engels — libertatea ca atare, „libertatea omului ca atare”. Această capacitate, care a existat întotdeauna numai ca aptitudine a indivizilor ce se eliberează, „începe să funcționeze ca o forță reală datorită înlăturării unei bariere”. Fiecare individ, și deci cu atât mai mult individul unei clase ce aspiră, în ascensiunea ei, la generalitate și universalitate, așa cum este proletariatul, „...trebuie să aleagă întotdeauna numai între lucruri bine determinate aflate în sfera lui de viață...”³⁸.

Simone de Beauvoir acuză devenirea și transformarea unei „doctrine a necesității” — cum este marxismul — într-o armă, ceea ce, după concepția ei, ar însemna a renunța la propria libertate în scopul eliberării oamenilor, și a subordona libertatea individului necesității violenței, ar însemna a legitima orice acțiune³⁹.

Legitimarea sacrificiului echivalează cu o pierdere a inocenței, raționează Simone de Beauvoir, iar utilitatea, care este invocată cel mai adesea în folosirea violenței, și-ar găsi temeiul numai dacă ea ar avea în sine un sens absolut. Aceasta ar însemna ipostazierea, „reificarea” unei cauze, ceea ce repugnă unei gândiri a depășirii, a permanentei transcenderi a datului, cum este concepția Simonei de Beauvoir. Conform viziunii ei critice, tehnica ar lua locul finalității umane, în politică omul ar deveni tot mai mult un mijloc, s-ar pierde definitiv menirea esențială a omului de a fi în permanență scop, și nu mijloc.

Aceste reflexe kantiene indubitabile întăresc nostalgia de puritate a Simonei de Beauvoir ceea ce, luând în seamă expresia „Pentru”, din titlul lucrării ei de etică, ne determină să vedem în întreaga atitudine teoretică a scriitoarei o fidelitate facilă față de paradox. Ambiguitatea condiției individului se dezvăluie din faptul că „în depășirea sa către alții, fiecare există absolut pentru sine, fiecare este interesat în eliberarea tuturor, dar ca existență separată, angajată în proiectele sale singulare. În orice caz termenii: util pentru Om, util pentru acest om, nu se aco-

peră. Omul universal, absolut, nu există nicăieri. Prin acest ocolîș regăsim încă aceeași antinomie: singura justificare a sacrificiului este utilitatea sa; dar utilul este ceea ce servește Omului. Deci pentru a servi oamenilor trebuie să nu servești altora. În numele cărui principiu să alegi între acestea?”⁴⁰.

O dublă neînțelegere atinge fondul acestei interogații. În primul rînd că problema își are numai o soluție empirică, reală, istorică și, al doilea, că explicația individualului nu se poate face decît prin întemeierea obiectivității istorice a generalului ca clasă, ca o colectivitate al cărei interes general este rezultatul intereselor particulare, într-o condiție de exploatare comună, aceea a proletariatului. Ignorarea acestei dialectici conduce la o discuție abstractă despre individ, ceea ce constituie un eșec teoretic precum și o inadecvare practică, de principiu, la realitatea etică și politică.

Paradoxal este și modul de a năzui mereu către o concretețe existențială a suferinței și speranței, și în același timp să nu avansezi de la exemplul dramatic la legitate și la structura de esențialitate istorică. Aceasta și revelează aerul de amărăciune și neputință al întregului discurs al Simonei de Beauvoir. Prin prisma convingerilor sale, pare de neînlăturat ideea că scopul suprem al omului este libertatea sa singura capabilă de a fonda valoarea oricărui scop. Luată ad litteram această idee este la fel de măreață, ca și la fel de falsă, în sensul în care Aristotel sesiza aporia aserțiunii „totul este adevărat”, deoarece ea este echivalentă cu aserțiunea „totul este fals”.

La Simone de Beauvoir, libertatea apare drept scopul suprem, pentru că numai libertatea poate întemeia valoarea oricărui scop. Dar, cum trebuie să alegem întotdeauna între negația unei libertăți, disciplina, dictatura, sau mistificarea (prezente în orice mișcare eliberatoare de amploare) este necesar ca „acțiunea să implice toate formele de aservire”. Dubla situație a omului aflat în acțiune (de mijloc și scop, de obiect exterior și interioritate) favorizează punerea *calității* ca valoare. Astfel, salvarea unui număr cît mai mare de oameni, cînd știut este că *fiecare moare singur*, îi apare Simonei de Beauvoir drept

³⁸ *Ibidem*, pp. 306—312.

³⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 162.

aplicarea logicii unei „scandaloase absurdități“. Apariția judecății după care unii oameni sînt mai utili decît alții ar reprezenta punerea în act a unei parțialități care are o justificare logică, dar pe care sentimentul nostru o respinge.

Omul este „viitorul omului“ spunea Ponge⁴¹, o justificare nu poate să fie dată decît prin viitorul individului, prin proiectul său, prin scopul urmărit. Numai la lumina viitorului — susținea Sartre, pe urmele lui Heidegger — o alegere devine posibilă. *Viitorul este sensul și substanța însăși a acțiunii*. Numai față de viitor are rost să vorbim despre *depășirea către libertate* a facticității individului. Viitorul singur corespunde celor două aspecte ale condiției ambigui a omului: el este vizat, deopotrivă, ca *ființă* și ca *existență*. Expresie tocmai a *lipsei de ființă* care este existența, „viitorul este sensul definit al unei transcendente singulare și este atît de strict legat la prezent, încît el compune cu acesta o singură formă temporală“⁴².

Astfel de idei reprezintă o preluare directă atît a filosofiei heideggeriene a temporalității⁴³, cît și a filosofiei sartriene a neantului ca structură a pentru-sinelui, a conștiinței umane. Simone de Beauvoir vrea să deschidă, însă, o comprehensiune a viitorului radical alta decît aceea a *judecății de apoi*, sau decît aceea instaurată de iluminismul secolului al XVIII-lea, și preluată de Hegel și Auguste Comte, ca „repaus al lucrurilor“ și ca *unitate a lumii*. Acestei din urmă înțelegeri, crede Simone de Beauvoir, i-ar fi tributari și modul marxist de viziune asupra statului socialist, „... viitorul apare totodată ca infinit și ca totalitate, ca număr și ca unitate a concilierii; el este abolirea negativului, plenitudinea și fericirea“⁴⁴.

Artificiile de concesiune, precum și oscilațiile critice ale gînditoarei existențialiste, se adună în jurul afirmației insuficient digerate, care susține că „omul este în chip

⁴¹ Vezi SAVIN BRATU, *De la Saint-Beuve la Noua critică*, Ed. Univers, București, pp. 458—461.

⁴² SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, 167.

⁴³ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit; Ueber den Humanismus; Vom Wesen der Wahrheit*.

⁴⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 168.

original negativitate“⁴⁵, existența sa fiind, în fapt, „lipsă de ființă“. Singura pozitivitate pe care o poate dobîndi omul, este asumarea acestei lipse, și nu abolirea ei. Multitudinea reală a indivizilor face ca lumea să fie „un cîmp de bătălie unde nu există teren neutru și care, în plus, nu se poate împărți în parcele: căci prin intermediul întregii lumi se afirmă fiecare proiect singular“.

Ambiguitatea fundamentală a condiției umane este singura capabilă, conform argumentării Simonei de Beauvoir, „să deschidă mereu oamenilor posibilitatea opțiunilor opuse; va exista mereu în ei dorința de a fi această ființă care lor li se manifestă ca lipsă, fuga în fața angoasei libertății; planul infernului, al luptei, nu va fi abolit niciodată; *libertatea nu va fi niciodată dată, ci în permanență de cucerit*“⁴⁶.

Pusă pe respingerea concepțiilor care transformă viitorul într-un „lucru“, eticiană moralei ambigui descoperă „sofismul“ atitudinii care, pe de o parte, afirmă permanența luptei în lume iar, pe de altă parte, consideră ca anormală această stare și speră ca într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat să fie instaurată domnia justiției și adevărului. Or, declară ea, opoziția istorică dintre *războiul actual* și *pacea viitoare*, politica însăși pe care o comportă această opoziție, „recuză orice principiu moral, pentru că ea nu are decît o formă provizorie“⁴⁷.

Odată respinsă imaginea „mitică“ a unei păci universale, precum și perspectiva unei așteptări indefinite, poziția către care ne îndeamnă etica Simonei de Beauvoir este una în care *libertatea devine absolutul instabilității*, deoarece „lumea a fost întotdeauna în război și va fi întotdeauna“. Afirmarea existenței umane nu poate fi concepută decît ca afirmare a viitorului, dar a unui *viitor uman finit*.

Profesiunea de credință față de *finitudine*, față de iminența morții în fiecare, ar părea să fie un abandon al infinitului, în favoarea finitului, o părăsire a pozițiilor metafizice din *Pyrrhus et Cinéas*, dar, se va vedea că, de fapt, apărarea vieții finite individuale în raportul ei cu

⁴⁵ Susținută cu alte argumente, această idee îi reprezintă și pe: Herbert Marcuse, Erich Fromm, Theodor Adorno.

⁴⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 172.

temporalitățile mai ample ale „cetății“ și ale „lumii“, nu este decît o aceeași uzitare a *falsului infinit*, a perspectivei tatonante pas cu pas, care prețuiește indefinitul pluralității acțiunilor monadice, și dizolvă perspectiva generalității umane, proiecția programată a colectivităților umane.

S-a spus, cu drept cuvînt, că *sentimentul timpului* „dă cheia ultimă a operei Simonei de Beauvoir“⁴⁸. De timpuriu, la originea reflexiei sale se află angoasa în fața morții și „tentația indiferenței“⁴⁹, prezența permanentă a neantului, a uniformității fără culoare a zilelor, greața de a trăi a unor personaje de factură sartriană, ca Roquentin⁵⁰, dar și atitudinea voită de a ignora „grija metafizică“, de a colora afectiv trecutul mort.

Viziunea temporalistă a fenomenologiei Simonei de Beauvoir descinde din acea „conștiință internă a timpului“ despre care a vorbit Edmund Husserl, și care favoriza *prezentul* în fața celorlalte *ek-staze*: trecutul și viitorul (retenția și protenția). Obsesie kierkegaardiană, prestanța existențială a clipei, a momentului consacră perfecțiunea unei veritabile *sărbători* în ființă, și acele „rare locuri ale lumii în care anumite clipe sînt perfecte“⁵¹.

Demnitatea ontologică a prezentului este necesar legată de proiecția către viitor, dimensiunea principală a timpului fiind, la Simone de Beauvoir, „un prezent cu o structură foarte particulară, deja invadat de viitor“⁵². Minat de viitor, prezentul nu se recuperează decît prin așezarea strategică a viitorului.

Martin Heidegger a conturat natura intențională a timpului zicînd că „timpul este întotdeauna un timp pentru...“, făcînd aluzie, totodată, la structura temporală a individului uman, perpetuu proiect, cît și la această mișcare „înainte“ a timpului, care nu este alta decît Istoria.

⁴⁸ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, pp. 139, 206, 229; *L'Invitée*, pp. 129, 189, 290; *Les Mandarins*, pp. 30, 46, 577 etc.

⁵⁰ J.-P. SARTRE, *La Nausée*.

⁵¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Longue Marche*, p. 462.

⁵² SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 137.

În *Pour une morale de l'ambiguïté*, Simone de Beauvoir revendică *individul* care, dacă ar pretinde el însuși o acțiune asupra totalității universului, și-ar vedea spulberat însuși sensul acțiunii sale. „Așa cum înfinitatea deschisă privirii mele se contractă deasupra capului meu într-un tavan albastru, aidoma transcendența mea adună în, depărtare densitatea opacă a viitorului; dar între cer și pămînt se află un cîmp perceptiv cu formele sale și culorile sale; și în acest interval care mă separă astăzi de un viitor imprevizibil, se găsesc semnificații, scopuri către care îmi îndrept actele mele. Din faptul că este introdusă în lume prezența individului finit, prezență fără care nu există lume, forme finite se desprind traversînd spațiul și timpul (s.n. — T.G.)“⁵³.

Împotriva spațiului-timp universal și a Spiritului — apărute de Hegel —, de pe o poziție care parcă este decupată din Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir ia partea „conștiinței separate“, a individului, ea apără „densitatea concretă“ a lui „aici“ și „acum“.

Spiritul uman nu trebuie să opteze între absurditatea contingentă a discontinuului și necesitatea raționalistă a continuului, susține moralista. Inteligibilitatea istoriei poate fi dezvăluită din însuși faptul că orice societate există numai prin existența indivizilor singolari, separația neexcluzînd relația, nici relația neexcluzînd separația lor. Ceea ce interesează, în primul rînd, este *atitudinea practică*, oricare ar fi filosofia implicată. Trebuie să decidem asupra oportunității unui act și să tindem a-i măsura eficacitatea fără a cunoaște toți factorii⁵⁴.

Preconizînd exigența omului de acțiune, *cunoașterea* trebuie să fie devansată permanent de *alegere*. Alegînd mai întîi, gestul contribuie el însuși la fasonarea istoriei, făcînd inutilă o Știință a istoriei, care, în fapt, nu ar putea fi făurită decît la capătul viitorului.

Este evidentă consecința agnostică a ontologiei timpului — structurată de falsul infinit — la care a recurs în chip esențial Simone de Beauvoir. În alți termeni, demnitatea acțiunii individuale se autodizolvă prin negarea predicției științifice a viitorului, cît și prin ignorarea legităților socialului care, numai cunoscute profund, permit

⁵³ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 175.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 177.

reușita unei acțiuni colective de maximă generalitate, așa cum este lupta de clasă a proletariatului. „Dacă *previziunea* este cu precădere *funcție de explicație* — observă Ion Tudosecu în lucrarea sa destinată analizei structurii sociale —, se înscrie ca o *proiecție predictică* a subiectului indusă sau dedusă din prezent asupra unora din stările lui viitoare, proiecție care joacă rol de *călăuză teoretică în acțiune*, programul se întemeiază pe o *sinteză între previziune și scop*, prin aceasta din urmă fiind *funcție de interese, de motivații psihosociologice* din care izvorăsc și *preferințe* pentru o anumită configurare și eficiență a acțiunii⁵⁵.

În spiritul întregii argumentări pe care a desfășurat-o până aici, Simone de Beauvoir apreciază că „afirmarea colectivității contra individului se opune, nu pe un plan de fapt, ci pe un plan moral, afirmării unei colectivități de indivizi existind fiecare pentru sine⁵⁶. Prin faptul că indivizii se neagă unul câte unul, este negată și colectivitatea. Justificarea prin scop a mijloacelor conduce la absurditate, căci scopul nu justifică mijloacele decât dacă el este complementul dezvăluit în cursul întreprinderii actuale. În această perspectivă, o victorie prezintă trebuie să fie privită ca o *victorie absolută*, oricare ar fi viitorul. „Aici este sensul modern al sărbătorii, atât al celei publice cât și al celei particulare. Existența tinde să se confirme în sărbătoare în chip pozitiv ca existență⁵⁷.

Ca și la Albert Camus, care își înalță filosofia absurdului sub îndemnul pindaric: „epuizează domeniul posibilului⁵⁸, la Simone de Beauvoir morala existenței umane este o „morală a consumării“, și nu o „morală a economiei“ (așa cum este morala ființei!). Numai prin cîmpul mediator al „cheltuirii pentru nimic“ se poate stabili o *comunicare* între oamenii *existenți*. Cîntecele, dansurile, erotismul, beția constituie o exaltare a clipei și o complicitate între oameni. Neputînd „poseda“ prezentul, sărbătorile umane au un caracter deopotrivă patetic și decepționant. Nostalgia unei *fixări* durabile răzbate din

⁵⁵ ION TUDOȘESCU, *Structura acțiunii sociale*, Ed. politică, București, 1972, p. 150.

⁵⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 179.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁸ PINDAR, *Pythica* a III-a; vezi motto-ul lucrării *Mitul lui Sisif*.

orice sărbătoare, ca și din orice artă, ea relevă acea nevoie de a te simți că existi în chip absolut. Oamenii înțeleg în astfel de clipe *ambiguitatea condiției* lor „care este cea mai fundamentală dintre toate“: *aceea că orice mișcare vie este o alunecare spre moarte*⁵⁹. În același timp, însă, orice mișcare către moarte este viață, încît existența nu trebuie să nege această moarte pe care o poartă în inima ei, ci să o vrea.

Absolutul finitudinii și al *trecătorului* reprezintă aria împlinirii sau neîmplinirii omului. Acesta trebuie să-și vadă toate întreprinderile ca limitate, și să le vrea ca limitate în chip absolut. Dar, Simone de Beauvoir insistă să nu confundăm finitudinea cu instanța unei clipe pure, cu un prezent punctual, ci s-o înțelegem cum a spus Heidegger: „Viitorul este sensul și substanța oricărei acțiuni“. Împotriva unui „viitor-mit“, scriitoarea dorește să apere valențele concrete ale unui „viitor viu și finit“, și chiar *antinomiile acțiunii*, întrucît sacrificiile și eșecurile actuale nu pot fi răscumpărate în nici un punct al timpului, și în care, condamnînd omul la acțiune înseamnă, deopotrivă, a condamna acțiunea ca absurdă sau criminală, și reciproc.

Etica Simonei de Beauvoir introduce o distincție, care se vrea radicală, între noțiunile de *ambiguitate* și *absurditate*, distincție urmărind să impună valoarea operantă a celei dintîi. „A declara existența drept absurdă, înseamnă a nega că ea ar putea să-și dea un sens; a spune că ea este ambiguă, înseamnă a spune că sensul nu este niciodată fixat în ea, că el trebuie fără încetare să fie cucerit⁶⁰.

Operînd o reducere fenomenologică, o suspendare prin metoda „nici-nici“, atât față de absurditate, cât și față de „raționalizarea încheiată a realului“ — ca față de două viziuni ce ar exclude orice morală — nînimul Simonei de Beauvoir statuează în condiția ambiguă a omului, în care acesta își caută salvarea existenței traversînd scandalul și eșecul, posibilitatea *singurei morale autentice* care poate susține că „acțiunea trebuie să fie trăită în adevărul ei, adică în conștiința antinomiilor pe care le comportă“.

⁵⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 186.

Culegind exemple pentru colorarea acestei „neutralități“ ontologice și „ambiguități“ etice, Simone de Beauvoir vede în pictură, mai ales (observăm și în aceasta o frapantă apropiere de Merleau-Ponty), *faptul de a nu fi dată niciodată în întregime*, de a se căuta în permanență pe sine, pe parcursul secolelor, la un Giotto, la un Titian, la un Cézanne. Atât arta cât și știința nu se constituie în ciuda eșecului, ci prin intermediul acestuia. În oricare din acțiunile și preocupările sale, *omul trebuie să-și asume finitudinea* „nu punându-și existența ca tranzitorie, relativă, ci reflectînd în ea infinitul, adică punînd-o ca absolută“⁶¹.

Însăși *eliberarea omului* nu este posibilă decît dacă, fiind vizată, ea se împlinește în chip absolut „în faptul însuși de a se viza“. Acest fapt pretinde ca „fiecare acțiune să fie considerată ca o formă încheiată ale cărei diferite momente, în loc de a fugi către infinit pentru a găsi în acesta justificarea lor, se reflectă unele pe altele, se confirmă unele pe altele, încît nu mai există separație hotărîtă între prezent și viitor, mijloace și scopuri“⁶².

Eliberarea presupune acel gen de refuz care revendică în prezent existența omului ca o valoare absolută. Trebuie să fie refuzat tot ceea ce împiedică manifestarea acestei valori. Dar între atitudinea negativă și atitudinea pozitivă se instaurează elementele unei echivalențe care le face convertibile, una în cealaltă. În *refuz*, antinomia acțiunii este suspendată — ne spune Simone de Beauvoir —, încît scopul și mijlocul se întîlesc, libertatea punîndu-se imediat pe ea însăși drept scopul său, și împlinîndu-se prin aceasta. Dar pentru că mereu libertatea își proiectează tot alte scopuri, care sînt la distanță în viitor, antinomia acțiunii re apare, între mijloace și scopuri re apar confuzii și contradicții. „Singură revolta este pură“ afirmă Simone de Beauvoir, la unison cu Albert Camus.

Ca și alți filosofi ai existențialismului ateu francez, moralista incriminează revoluția, efortul violenței organizate, în favoarea unei revolte individuale subiective. „Orice construcție implică scandalul dictaturii și al violenței“⁶³. Umanismul propriu revoluționarului, pe care ea îl asimi-

lează spiritului „seriosului“, substanțializării proiectului individual, conformismului etc., Simone de Beauvoir îi opune „tensiunea liberării permanente“ care nu sacrifică pe om Lucrului, nici libertatea unei Cauze.

Contradicțiile acțiunii trebuie să fie trăite într-o tensiune permanentă, și nu disimulate, „nu trebuie nici să dai înapoi din fața scandalului violenței, nici să-l negi, sau, ceea ce este același lucru, să-l asumi cu inima ușoară“⁶⁴. Preluînd tema kierkegaardiană a moralității rezidînd *numai în durerea unei interogații indefinite*, Simone de Beauvoir folosește exemplul biblic al încercării prin care trece Abraham, și consideră că toată chestiunea se reduce la *a ști dacă Isaac trebuie sau nu să fie ucis*. Ea opune tiranului — întemeiat pe certitudinea scopurilor sale — pe omul de bine (de *bonne volonté*) care își pune în permanență întrebarea. „Punîndu-și scopurile sale, libertatea trebuie să le pună între paranteze, să le confrunte în fiecare clipă cu acest scop absolut care este ea însăși și să conteste în numele său propriu mijloacele de care ea se folosește pentru a se cuceri“⁶⁵.

Cu bănuială asupra insuficienței și ineficienței răspunsului abstract pe care l-a formulat, Simone de Beauvoir asemuiește morala cu arta și cu știința, afirmînd că, la fel cu acestea, ea *nu dă rețete*, ci doar poate să propună niște *metode*. Omul de acțiune are datoria să cerceteze în ce condiții întreprinderile sale sînt valabile, pentru ca perspectivele sale să fie cu adevărat pozitive.

Analogînd caritatea creștină cu moralismul kantian, și cu prestanța amicitiei în etica lui Epicur, pentru care fiecare om trebuie considerat ca scop, și nu ca mijloc, Simone de Beauvoir concepe *individul* drept unul dintre esențialele scopuri cărora li se poate destina acțiunea noastră. Aceasta vrea să însemne că individul trebuie să ne intereseze pur și simplu ca om, și nu doar ca membru al unei clase, al unei națiuni sau colectivități.

Înrudită ca aspirație metafizică cu Max Scheler, care credea într-o *logique du coeur*⁶⁶, Simone de Beauvoir introduce în demersul existențialist opoziția dintre dimen-

⁶¹ *Ibidem*, p. 188.

⁶² *Ibidem*, p. 189.

⁶³ *Ibidem*, p. 191.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 193.

⁶⁶ ALEXANDRU BOBOC, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, Ed. științifică, București, 1971, p. 34.

siunea „politică sistematică“, care se îngrijește „doar“ de destinul colectivelor, și dimensiunea propriu-zisă etică, interesată de valoarea existențială a individului. Este una din opozițiile cele mai simptomatice, proprii viziunii fenomenologice a existențialismului ateu francez. Aceasta explică, de altfel, etichetarea voinței revoluționarului drept „abstractă“, adică îndepărtată de problematica individului, deoarece „disprețuiește bunătatea concretă care se străduiește să îndeplinească dorințe fără viitor“, așa cum ar fi plăcerea de a bea un litru de vin, plăcerea unui copil de a se juca cu balonul etc.

Ceea ce este profund esențial în ființa individului este legătura dintre libertatea sa și existența sa, pentru că „...a voi ca omul să fie liber, înseamnă a voi ca el să existe în ființă, înseamnă a voi dezvăluirea ființei în bucuria existenței; pentru ca ideea de eliberare să aibă un sens concret trebuie ca bucuria de a exista să fie afirmată de fiecare, în fiecă clipă; prin potențarea sa în plăcere, în fericire, mișcarea către libertate capătă în lume chipul său carnal și real. Dacă satisfacția unui bătrîn care bea un pahar de vin nu valorează nimic, atunci producția, bogăția nu sînt decît mituri goale; ele nu au sens decît dacă sînt susceptibile de a se recupera în bucurie individuală și vie; economia de timp, cucerirea timpului liber nu au nici un sens dacă rîsul unui copil care se joacă nu ne mișcă. Dacă noi nu iubim viața pentru propria noastră socoteală și prin semenul nostru, este zadarnic să căutăm vreo modalitate de a o justifica“⁶⁷.

Opoziția dintre politic și moral pe care o introduce Simone de Beauvoir mărturisește o nostalgie menită să îndepărteze cît mai mult aceste planuri care, în viața socială, sînt intim întrepătrunse. Ea se mulțumește doar să constate o ambiguitate a libertății care, adesea, se manifestă spre a se eschiva, spre a-și scăpa sieși.

Analiza moralistei existențialiste ia cazul drogatului și pe cel al sinucigașului, spre a respinge conformismul moral și spiritul „seriosului“ (caz suprem al eschivării problemei). Ea afirmă că, dacă nu trebuie să cedăm nici mîlei nici generozității (față de drogat sau față de sinucigaș), atunci nu trebuie să fie slujită nici o morală abstractă, capabilă să decidă o conduită prin forță. „Violența

nu se justifică decît dacă ea deschide posibilități concrete acestei libertăți“.

Ninismul axiologic și etic favorizează, în *Pour une morale de l'ambiguïté*, o alegere care nu va fi niciodată decît facticitate contingentă. Orice decizie asumă și responsabilități, căci dacă nu trebuie să fugim din fața libertății, nici nu trebuie să-i impunem severități dizolvante. Existența individului este *mișcare mancată* către ființă, ceea ce înseamnă că numai „pe parcursul eșecului asumat el se afirmă ca libertate. A voi să-i interzici unui om greșeala, înseamnă a-i interzice să-și împlinească propria sa experiență, înseamnă a-l priva de viața sa“⁶⁸.

Desigur, perspectiva etică nu este validată dacă revendicăm în spirit kantian numai „adevărul interior“ al individului. A recuza orice formă de creare „din afară“ a fericirii umane, nu înseamnă numai recuzarea „tuturor formelor de fascism“⁶⁹ — cum crede Simone de Beauvoir —, ci înseamnă a renunța la *relația esențială cu altul*, cu semenul, din care existențialismul a vrut să facă instrumentul ontologic de autoîntemeiere. Marxismul a originat explicația sa științifică, și a fundamentat perspectiva sa de emancipare umană prin lupta de clasă a proletariatului, tocmai pornind de la *legătura indivizibilă și a intereselor individuale* din actul colectiv al producției.

Conceptul „din exterior“, respins aici de Simone de Beauvoir, capătă cu totul alte valențe în umanismul marxist, unde, libertatea și fericirea individuală a omului sînt de neconceput altfel decît prin soluționarea lor în și prin colectivitate. Altfel orice determinism real este abolit în favoarea unui atomism sociologic abstract și a unei „dialectici fără determinism“⁷⁰. A crede că libertatea poate să se exercite în ignoranță chiar, și că „elite luminate“ nu pot decide peste „libertatea absolută“ a individului sînt atitudini care nu merg împreună, deoarece, ridicarea maselor muncitoare la o conștiință filosofică asupra mizeriei lor reale, care nu se identifică deloc cu „știința infinită“ (eticiana existențialismului se referă la marxism), este una din condițiile fundamentale ale emancipării colective, ale eliberării prin lupta comună, *conștientă și organizată*.

⁶⁸ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 200.

⁷⁰ VEZI J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire* Paris, 1940.

⁶⁷ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 196.

Concepția marxistă corelează dinamic necesitatea și libertatea, colectivitate și individ, nu pentru că socialul, generalul ar avea o valoare superioară individualului, ci în sensul că premisa eliberării fiecăruia o constituie însăși eliberarea tuturor. Tocmai pentru că este un determinism materialist, un, materialism istoric în stare să deceleze legitățile reale ale socialismului, filosofia marxistă este un umanism revoluționar concret, în fața căruia *calea eficientă a soluției* avansează de la colectivitate la individ, pentru ca din momentul în care individul a dobândit conștiința responsabilității, disponibilităților și angajării sale să asistăm la o potențare împreună a libertății colective și a libertății insului. Această dinamică reală a problemicii libertății este înscrisă în Programul partidului nostru: „Trebuie pus cu putere în evidență faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective, generale, că orice încercare de a opune libertatea personală celei generale este greșită, dăunătoare. Pornim de la adevărul că libertatea este înțelegerea necesității participării la acțiunea comună, în vederea construirii conștiinței de către masele populare a propriei lor istorii, a propriului lor viitor. În noua eră, așa cum spunea Engels, omenirea nu se va mai lăsa condusă de legile oarbe, ci va acționa pentru folosirea lor conștiinței, în interesul ei, pentru transformarea naturii și societății în strînsă concordanță cu cerințele progresului general. Aceasta va fi cu adevărat epoca libertății”⁷¹.

Rupînd factorul politic de cel etic în soluționarea problemei libertății, viziunea Simonei de Beauvoir se află la antipodul unei înțelegeri adecvate a istoriei contemporane.

Faptul că o istorie poate fi decisă peste capul individului, anulîndu-i într-un fel sau altul „libertatea sa absolută”, reprezintă un prilej pentru Simone de Beauvoir de a nega, de a se îndoi de autenticitatea participării lui la istorie, încît nici o democrație nu poate decide pentru speranțele ignorantului sau dezmoștenitului. Ca și Max Scheler care a avertizat asupra pericolului relativist al „decizionismului”⁷², etică ce înlocuia conținuturile de va-

⁷¹ Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, Ed. politică, București, 1975, pp. 154—155.

⁷² AL. BOBOC, *op. cit.*, p. 45.

loare prin forma actului de decizie, Simone de Beauvoir apără dreptul absolut al persoanei umane împotriva oricărei decizii venite „din afara” acesteia.

Deși fondul chestiunii rămîne incomparabil, se pot găsi analogii între *situația copilului* și *situația oprimatului*. Simone de Beauvoir susține că binele unui individ, sau al unui grup de indivizi, merită să fie pus ca un scop absolut al acțiunii noastre „dar noi nu sîntem autorizați să decidem apriori asupra acestui bine. Pe drept cuvînt, noi nu sîntem niciodată autorizați dinainte pentru nici o conduită și *una dintre consecințele concrete ale moralei existențialiste este refuzul tuturor justificărilor prealabile ce s-ar putea scoate de la civilizație, de la vîrstă, de la cultură; este refuzul oricărui principiu de autoritate. Pozitiv, preceptul ei va fi de a trata semenul (în măsura în care el este singur interesat, ceea ce este momentul pe care noi îl considerăm în prezent) ca o libertate luată drept scop al libertății sale; utilizînd acest fir conducător va trebui, în fiecare caz singular, să inventăm în riscul unei soluții inedite*” (s.n. — T.G.)⁷³.

3. Ninismul moral. Ruptura dintre politic și etic

Situația teoretică a eticii Simonei de Beauvoir este aceea pe care au deschis-o în filosofia contemporană Max Stirner (*Unicul și proprietatea sa*), J. M. Guyau (*Schiță a unei morale fără obligație și fără sancțiune*) și Friedrich Nietzsche (*Dincolo de bine și de rău*), adică un amoralism oscilînd între a nega simultan: autoritatea, sau obligația, și datoria. Acest ninism etic existențialist, care ar vrea să ne dea conturul trăirii plenar individuale a lui *a voi* și *a putea*, se menține în limitele umaniste ale exigenței kantiene de a viza semenul nostru întotdeauna ca scop și niciodată ca mijloc. Simone de Beauvoir valorizează generozitatea acestui raport fundamental uman, pe care ea o crede cu atît mai puternic întemeiată cu cît „altul se distinge mai puțin de noi înșine și cu cît noi ne realizăm luîndu-l drept scop”⁷⁴.

⁷³ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 206.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 208.

Afirmarea singularității unei situații ca *fapt de universalitate* este o inconsecvență la care Simone de Beauvoir face apel ca la o metodologie prin care ea vrea să armonizeze „solidaritățile singulare” cu „voința unei solidarități universale”, deschiderea fiecărei acțiuni finite individuale cu totalitatea oamenilor. Dincolo de această aspirație care rămâne abstractă, Simone de Beauvoir are conștiința dificultății de a fi realizată libertatea, fără sacrificii umane individuale, și de asemenea ea observă, lucid, ierarhia care se instituie între bunurile dorite de oameni.

Apropierea de momentele dinamicii reale a contradicției dintre mijloace și scopuri, nu o ferește pe creatoarea moralei ambiguității de statuarea unei opoziții false între dialectică și determinism, ca între „viziunea sintetică” și „viziunea analitică”. În ambele — consideră ea — se pierde în indistinție, și hazardul și singularitatea. Odată suspendate cele două poziții, care puteau să deschidă un dualism, Simone de Beauvoir își exprimă nihilismul ei etic sub forma: nici violența nu se justifică apriori, dar nici lipsa de violență. Această „opțiune” nihilistă reclamă pentru individ drepturile *finitudinii*, ale adevărului „situației”, adică ale unei *mize nesigure*. „Desigur, această incertitudine nu trebuie să-l împiedice de a-și căuta scopurile sale; dar ea cere ca să se îngrijească în fiecare caz de a găsi un echilibru între corp și mijloace”⁷⁵.

Imaginea asimptotei este la Simone de Beauvoir singurul desen posibil de *legitimare concretă* a unei acțiuni. Jocul incert al tuturor șanselor o face să declare că *în viața noastră privată, ca și în cea colectivă, nu există alt adevăr decât cel statistic*⁷⁶. Această convingere conduce demersul etic al gânditoarei franceze la consecința că *orice alegere politică este o alegere etică*, ea este atât un pariu cât și o decizie. Astfel, un ansamblu al unei situații create în istorie poate legitima toate tentativele care, luate una câte una, au eșuat. Romanul lui John Steinbeck *En un combat douteux* susține printr-un exemplu ideea de mai sus: un conducător comunist nu ezită să declanșeze o grevă cu succes nesigur, dar în cursul căreia se naște, odată cu solidaritatea lucrătorilor, conștiința exploataării și voința de a o refuza pe aceasta. Alte exemple din romanele lui John Dos Passos vin în conflict cu exemplul

⁷⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁶ *Ibidem* p. 214.

din Steinbeck. Așa, de pildă, este preferată viața a trei indivizi unei incerte schimbări viitoare a vieții unei societăți etc. Și într-un caz, și în celălalt, ceea ce valorează cu adevărat în ochii Simonei de Beauvoir este divulgarea mistificării și a opresiunii, pe care o poate realiza numai o analiză concretă a faptelor. Nici o cauză nu merită să-i fie sacrificate vieți omenești, nici o libertate nu poate fi obținută decât printr-un orizont de eșec!

Punctul de vedere existențialist seamănă foarte mult altor puncte de vedere din filosofia nemarxistă contemporană și, în special, viziunii asupra eșecului edificată de personalistul Jean Lacroix. Ca și Simone de Beauvoir, acesta distinge între un eșec ce întrerupe activitatea omului și un eșec ce relansează activitatea⁷⁷. Lacroix consideră că eșecul este „în centrul existenței”, „eșecul radical... este eșecul întregii existențe”, el nu se identifică „cu suma eșecurilor particulare”⁷⁸.

În a sa filosofie dedicată analiticii eșecului și prestației ontologice a acestuia în viața persoanei umane, Jean Lacroix deși aflat pe poziția unei consecvente încrederi în creștinism, ca remediu, triumf și sinteză a eșecului obiectiv cu cel subiectiv, aduce unele accente de laicitate în sînul acestui idealism obiectiv contemporan. Problematizînd eșecul drept una din dimensiunile reale ale ființei umane în câmpul acțiunii și al cunoașterii, Lacroix distinge patru categorii ale „necoincidenței dintre intenție și act” care este eșecul: *înstrăinarea, conflictul, suferința și moartea*. Acestora le contrapune ca atitudini posibile ale persoanei umane: evaziunea, suicidul, descurajarea, reluarea succesului, experiența-bucurie, speranța și experiența religioasă⁷⁹.

Filosoful personalist are credința că, față de celelalte, atitudinea creștină e adevăratul remediu al *eșecului* pentru că ar exprima unica legătură ce unește eșecul cu iubirea, cu acea putere umană care este mai tare decât moartea și care depășește toate eșecurile particulare și eșecul însuși⁸⁰.

⁷⁷ JEAN LACROIX, *L'Échec*, P.U.F., Paris, 1965, p. 33.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 59, 1 și 2 (cf. ILEANA RĂCEANU, *op. cit.*, p. 124).

⁷⁹ Vezi studiul complet al lui GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, Editura științifică, București, 1971, pp. 155—171.

⁸⁰ *Ibidem*.

Desigur, într-un dialog al așa-ziselor „umanisme“ ne-marxiste ale timpului nostru, nu se poate pune problema superiorității punctului de vedere personalist față de existențialisme, după cum nici reciproca, deoarece ne aflăm în fața aceleiași absențe a perspectivei constructive revoluționare. În ceea ce o privește pe eticiană existențialismului ateu, ea îngustează discuția numai la planul moralității și al unei axiologii generate de acțiunea solitară a insului uman.

În orizontul nostru de eșec Simone de Beauvoir ne propune chiar o „metodă“, care se vrea analoagă metodelor științifice, și care constă „în a confrunta în fiecare caz valorile realizate cu valorile vizate, sensul actului cu conținutul său“⁸¹.

O grijă etică permanent întinsă pentru afirmarea umanului și a libertății individului cere oricărei acțiuni să nu se desfășoare fără lumini, ca un proces orb. O acțiune care vrea să servească omului — remarcă Simone de Beauvoir — trebuie să vegheze spre a nu uita de om în cursul desfășurării ei. Căci dacă acțiunea va alege de a se împlini în chip orb, ea își va pierde sensul sau va îmbrăca un sens neprevăzut, deoarece „scopul nu este fixat odată pentru totdeauna, el se definește de-a lungul întregului drum care conduce la el. Singură vigilența poate perpetua validitatea scopurilor și afirmarea autentică a libertății“⁸².

Ambiguitatea situației individuale este resimțită atât de victimă, cât și de tiran, căci pe parcursul revoltei sau tiraniei, scopurile acțiunii își schimbă mereu chipul traversând câmpul voinței fiecăruia dintre ei. Această „confuzie inextricabilă între obiectivitate și subiectivitate“, asupra căreia a insistat și Merleau-Ponty, a fost relevată încă de Hegel, când susținea că „un om nu se dă unei Cauze decît făcîndu-se pe sine Cauza sa“⁸³.

Statuind o identitate între generozitate și voință de putere, identitate generată de însăși ambiguitatea raportului uman, Simone de Beauvoir opune tot mai radical politicul și eticul, ca două zone umane despărțite funciar, una fiind expresia *necesității brutale*, cealaltă fiind o atitudine *liber consimțită*. Această distincție solicită, ea în-

⁸¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 220.

⁸² *Ibidem*, p. 221.

⁸³ Vezi HEGEL, *Fenomenologia spiritului*.

săși, o deosebire între două genuri pe care le poate dovedi opoziția: primul este refuzul radical al scopurilor puse de un regim, iar al doilea este acceptarea scopului obiectiv dar respingerea mișcării subiective care vizează scopul. Acesta din urmă reprezintă cerința unei *permanente contestări* a mijloacelor de către scop, și a scopului de către mijloace.

În anul 1948, opunînd la fel de radical idealismul moral realismului politic, Simone de Beauvoir se străduia, totuși, să contureze aspectele de unitate în mișcarea socialului între politic și etic: „Omul este unul, lumea pe care o locuiește este una, și în acțiunea pe care el o desfășoară în lume el se angajează în totalitatea sa... A împăca morala și politica, înseamnă deci a împăca omul cu sine însuși, înseamnă a afirma că în fiecare clipă el poate să se asume total. Dar aceasta cere ca el să renunțe la securitatea pe care spera s-o atingă închizîndu-se în subiectivitatea pură a moralei tradiționale sau în obiectivitatea politicii realiste“⁸⁴.

Simone de Beauvoir acceptă că eliberarea omului presupune o dialectică vie, contradictorie, în care dictatura și opresiunea își au partea lor de realitate. Dorința ei nedisimulată este numai ca mișcarea de eliberare să nu se fixeze, „să nu înghețe“ în unul dintre aceste momente. Împotriva unei instalări triumfale, în lume, a tiraniei și crimei, ea pretinde menținerea vie a afirmării libertății.

Concluzia cărții *Pour une morale de l'ambiguïté* ne deschide perspectiva dificilă a posibilității unei *morale individualiste*, dar care să nu fie, în același timp, solipsistă. Spre deosebire de doctrinele totalitare care au creat „mirajul Umanității“ dincolo de omul însuși, *individualismul etic* al Simonei de Beauvoir se dorește din aceeași familie cu individualismul înțelepților antici, cu morala creștină a mîntuirii, cu idealul virtuții kantiene. Acest individualism definește individul prin *relația sa cu lumea și cu ceilalți indivizi*, existența sa fiind permanentă depășire de sine (transcendență) iar libertatea sa împlinindu-se prin câmpul libertății semenului (Altului).

Simone de Beauvoir se refuză atitudinii anarhiste și tinde să formuleze deschis un sens constructiv afirmației

⁸⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, p. 82.

„omul este liber și el găsește legea sa în libertatea sa însăși“. A *exista* înseamnă pentru individ *a se face*, dar existența individului se manifestă structural și ca *negație*, ca „refuz al opresiunii pentru sine și pentru altul“. În existența sa individul trebuie să „recucerească libertatea asupra facticității contingente a existenței, adică să reia ca voit de către om datul care mai întâi *este acolo* fără rațiune. O astfel de cucerire nu este niciodată încheiată; contingența rămâne și chiar, pentru a-și afirma voința, omul este obligat de a face să apară în lume scandalul a ceea ce el nu vrea. Dar această parte de eșec este condiția însăși a vieții; nu am putea visa abolirea ei fără a visa totodată moartea. Aceasta nu înseamnă că trebuie să consimțim a lupta împotriva lui fără odihnă“⁸⁵.

Perspectiva ambiguității morale ca opțiune lucidă față de echivocitatea existenței, deschide și pentru Simone de Beauvoir cortegiul unor interogații și dubii, mistificarea pîndind orice act al permanentei depășiri de noi înșine. Cerința obsesivă ca fiecare să-și confirme, pentru toți ceilalți, *existența ca valoare*, poate însemna încurajarea unei întreprinderi fondată pe utopie, pe minciună. Scriitoarea existențialistă încearcă să iasă din circularitatea vicioasă și din deriva regresivă, la care condamnă morala sa a depășirii permanente pe parcursul eșecului. Ea critică mistificarea pe care o declanșează ideologiile abstracte ale Umanității înțeleasă ca generalitate, și își întemeiază crezul pe afirmația că „în domeniul terestru orice glorificare a pămîntului este adevărată prin faptul că ea este realizată“⁸⁶. Măsura vieții umane este dată de *atașamentul* față de existență. Viața individului se justifică, în măsura în care această viață va justifica în chip real lumea. Este afirmarea *finitudinii* existenței noastre, prin tot ceea ce ea are ca austeritate și tristețe.

Acest cult pentru particularul și concretul ambiguu al existenței capătă, la Simone de Beauvoir, expresia încercării kierkegaardiene de a refuza tot ceea ce se leagă de universal, de mediație, de sistem. Mitologiei universalului, instaurată de tradiția hegeliană, i se substituie o mitologie a individualului. Speranța scriitoarei franceze că

⁸⁵ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 226.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 227.

„existențialismul nu propune nici o evaziune“ devine echivalentul unei demisii în fața creației colective a istoriei, pentru că, a crede că morala existențialismului este „singura propunere de salvare care s-ar putea adresa oamenilor“⁸⁷, și că fiecare îi aparține răspunderea de a-și realiza existența ca pe un absolut, este consecința paradoxului funciar al acestei etici a ambiguității. În substanțiala sa analiză asupra problemelor eticii existențialiste, cu mult temei Dumitru Ghișe releva: „Problemele privind individul, libertatea și comportamentul său nu pot fi rezolvate decât dacă se ține seama de contextul social-istoric concret în care acesta se găsește, de dialectica obiectivă a raportului dintre General-Individual, dintre societate și individ, *adică nu prin ruperea individului de generalitatea sa și, în ultimă analiză de umanitatea sa*“ (s.n. — T.G.)⁸⁸.

Pentru Simone de Beauvoir, a alege să vrei propria existență, în finitudinea sa deschisă față de infinit, înseamnă să nu ai nevoie de nici o „garanție străină pentru a fi sigur de scopurile tale“⁸⁹. Certitudinea alegerii este întemeiată pe propriul elan, care nu reclamă decât: „să faci ceea ce trebuie, vei ajunge să poți“. Aceasta este concluzia imperativă a eticii ambiguității, pe care o propunea Simone de Beauvoir în 1947 și pe care, după douăzeci de ani o va estima negativ: „Dintre toate cărțile mele, este aceea care astăzi mă irită cel mai mult“⁹⁰. Desigur, judecata ei de valoare nu vizează fondul ideilor, de care nu s-a dezis în eseurile ce au succedat acestei lucrări, ci doar realizarea teoretică a ei.

Trebuie recunoscută ardoarea scriitoarei de a apăra unicitatea momentelor existențiale ale iubirii, suferinței, revoltei și dorinței. Este o calitate a analizei literare să dezvălui ambiguitatea raporturilor dintre oameni, și să o menții pe parcursul demersului creator, dar a coborî teoria filosofică la constatarea contradicției este o insuficiență care condamnă intenția de dezvăluire esențială a realității umane. Mai mult, fiind vorba de o etică,

⁸⁷ *Ibidem*, p. 229.

⁸⁸ DUMITRU GHIȘE, *Existențialismul francez și problemele eticii*, Ed. științifică, București, 1967, p. 155.

⁸⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 230.

⁹⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Force de choses*, p. 80.

exigența, imperativul, normativul metodologic trebuie să fie permanent prezent. Or, imperativul se autodizolvă, el însuși, cînd odată sesizată contradicția și ambiguitatea existențială, este cerută păstrarea acestei „valori“ identice însăși vieții umane.

Se poate vorbi despre prezența la Simone de Beauvoir a unei inadecvări etice la complexitatea realului social, căci individualismul pe care ea ni-l propune, chiar dacă nu ar fi un solipsism moral, face practic dificilă, dacă nu chiar imposibilă, tentativa de a nu singulariza omul, și de a-l integra complexului social al acțiunilor din istorie. Această dificilă raportare la social este cu atît mai dureroasă, pentru teoreticiană ambiguității, cu cît ea a tematizat asiduu angrenarea în epocă a intelectualului și a filosofului de orientare nemarxistă.

Experiența celui de al doilea război mondial a determinat, ca și în cazul altor intelectuali, inserția în istorie a Simonei de Beauvoir, necesitatea acțiunii politice decurgînd din ideea de responsabilitate a individului⁹¹. Simone de Beauvoir dovedise prin însăși ruptura ei cu familia, o reacție vie contra tuturor normelor și obiceiurilor universului burghez, reacție pe care moartea prietenei sale Zaza Mabile, și mai ales atrocitățile războiului, o vor accentua și mai mult⁹². Ura față de ordinea burgheză se conjugă, la Simone de Beauvoir, ca și la Sartre sau Merleau-Ponty, cu simpatia pentru delirul anarhic, pentru un hiperindividualism și narcisism care este de parte de a rămîne doar pe plan estetic. Atingerea unor astfel de limite devenea în chip necesar autodizolvantă iar „libertatea pasionîndu-se pentru sine și neîncetînd să-și ia temperatura“, cum pe bună dreptate aprecia Francis Jeanson⁹³, se putea transforma oricînd în opusul ei.

Înțelegînd de timpuriu că lupta socială nu poate avea decît un accentuat caracter politic, Simone de Beauvoir asuma critica sartriană a solitudinii pe care o generează civilizația burgheză. Pentru a scăpa acesteia trebuia să fie aleasă acea soluție care permite o adevărată priză cu lumea. „Abandonînd atitudinea libertății pure, detașată de

contingente și a-temporală, în orice caz a-istorică, care a fost atitudinea sa pînă la alarma de la München, conștiința existențialistă, caracterizată pînă atunci de maniera egocentrică în raport cu sine, raportul cu altul nefiind decît un accident de folosit, nu-și va da drept sarcină mai urgentă decît pe aceea de a parveni la inteligibilitatea epocii sale pentru că de asemenea — experiența vine să o dovedescă — ea poate fi amenințată și redusă la ea“⁹⁴.

Inserția umanității în istorie este dezbătută de romanul *Tous les hommes sont mortels*, o imagine vie a incertitudinilor acțiunii și ale politicii, într-o perpetuă contestare în care *nici un punct de vedere nu prevalează definitiv*⁹⁵ ci se verifică numai în ambiguitatea ansamblului. Serge Julien-Caffié apreciază, în cartea pe care a consacrat-o analizei operei Simonei de Beauvoir, că existențialismul concepe salvarea umanului prin participarea la o „întreprindere de sinteză liberatoare“, în căutarea unei soluții politice propice susținerii „incondiționalului libertății oriunde ea ar fi amenințată“⁹⁶.

O problemă importantă a studiului operei este aceea a modului specific de receptare a filosofiei marxiste. Trebuie să recunoaștem cu Serge Julien-Caffié că întîlnind gîndirea lui Marx, Simone de Beauvoir a găsit, în aceasta, un corp de gîndire critică a cărei intenție demistificatoare se încrucișa cu propriul ei demers. Există desigur numeroase puncte de contact, cum ar fi rolul subiectivității umane ca activitate, ideea menționată de teza întîia a lui Marx asupra lui Feuerbach; există de asemenea la Marx, un deosebit accent pe activitatea creatoare a individului, precum și dezvăluirea profundă a fetișismului mărfii, și a iluziilor create de acesta, dar nu se poate susține ideea prezenței unei doctrine existențialiste la Karl Marx, așa cum încearcă să acrediteze Serge Julien-Caffié o idee riscată a lui Nicolae Berdiaeff.

În fond, dincolo de cîteva analogii neesențiale, între marxism și existențialism se deschide cea mai radicală opoziție filosofică și ideologică. Într-o primă analiză, se poate arăta că o metodologie fenomenologică, precum este

⁹¹ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 102.

⁹² VEZI SIMONE DE BEAUVOIR, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, p. 359.

⁹³ FRANCIS JEANSON, *Sartre par lui-même*, Seuil, Paris, 1955, p. 165.

⁹⁴ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁵ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Force des choses*, p. 79.

⁹⁶ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 106.

cea a existențialismului ateu, favorizează o „ontologie“ subiectivistă al cărei corelat etic și politic rămâne individualismul tensiunii și al sfîșierii. În mod organic nu se poate analogă nici dialectica materialistă a marxismului, determinismul istoric al acestuia, cu doctrina temporalității și a permanentei depășiri subiective.

Este un adevăr faptul că problema libertății este comună omului de oriunde, fie că este vorba de lupta împotriva colonialismului, antisemitismului, rasismului, condiției înjosite a femeii etc., dar refuzul opresiunii nu este suficient pentru a da o viziune pozitivă, constructivă asupra edificării libertății, în cutare țară, cu o anumită viziune filosofică. Tocmai aici este locul unde soluția socială înclină decis spre demnitatea inegalabilă a filosofiei marxiste.

Ceea ce rămîne important, totuși, în opera filosofică și social-politică a scriitoarei franceze este această divulgare insistentă a mistificării libertății în regimurile democratice burgheze, și a aparatului doctrinal al tradiției conservatoare — în special refutarea energică a diverselor ideologii de dreapta: „Adevărul este unul, eroarea multiplă. Nu este o întîmplare dacă dreapta profesează astăzi pluralismul“⁹⁷. Din acest pestriț obiect al respingerilor operate de Simone de Beauvoir, nu lipsesc reformismul și liberalismul politic.

Refuzînd soluția moralei transcendente a Antigonei, care se întemeia pe o retragere din lume, existențialismul Simonei de Beauvoir acuză de păcat capital al gândirii faptul de a se distanța de realitate. Ca și Sartre, autoarea moralei ambiguității „asumă totalitatea unui realism desperat“⁹⁸, a cărui cale de acțiune trece necesar prin scandal și impuritate. Ea se declară de acord cu sinteza pe care o oferă numai comunismul — aceea dintre omul particular și omul public —, dar nevoia ei de „vigilență critică“ nu acceptă *ideea de ordine*, nici măcar aceea pe care o instaurează comunismul.

Pentru Simone de Beauvoir, a promova cauza socialismului înseamnă a face *să preceadă libertatea esenței*. Această exigență echivalează cu a o apăra, oriunde ea este

⁹⁷ SIMONE DE BEAUVOIR, *Privileges*, II *La pensée de droite, aujourd'hui*, Gallimard, Paris, 1955.

⁹⁸ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 109.

pusă în chestiune. Între acțiunea politică revoluționară și etica ei imanentă, sau dictată din exterior, se instituie un raport care dobîndește un sens numai dacă în centru este pusă existența individului cu proiectele sale. „Trebuie să substituim utilității absolute a moralelor totalitare utilitatea pentru om“, rezumă Serge Julienne-Caffié imperativul esențial al eticii Simonei de Beauvoir, mărturisind prin aceasta și neînțelegerile exprimate față de marxism.

Gîndirea Simonei de Beauvoir s-a conturat ca un „realism fără iluzii“, în fond apolitic, decis să nu aleagă nici un fel de instituționalizare de partid, nici un fel de adeziune la practica partidului comunist. „În definitiv, relevă Serge Julienne-Caffié, existențialismul n-a putut concretiza opțiunea sa politică, ceea ce traduce non-apartenența de astăzi a Simonei de Beauvoir și a lui Sartre la vreun partid politic oarecare“⁹⁹.

Încercările stîngii non-comuniste de a-și fixa un program teoretic s-au purtat și în atmosfera ideologică întreținută de revista lui Sartre „Temps modernes“. Era mai mult dobîndirea unei conștiințe lucide și generale a dificultăților, decît un program pozitiv de acțiune. „Drama fecundă a intelectualilor de stînga ține de situația lor marginală pe care Simone de Beauvoir înțelege să o sublinieze dacă nu s-o asume. Rupți de socialul de dreapta ca adeversari ai totalității structurilor perimate pe care el se bazează, ei sînt la fel cu socialul de stînga în măsura în care partizanii săi acceptă necondiționat ordinea viitoare, ceea ce rezumă aceste cuvinte fără iluzii: «Condiția mea obiectivă mă rupe de proletariat și maniera în care eu trăiesc subiectiv mă opune burgheziei»...“¹⁰⁰.

Poziția politică a „progresismului“, existențialist, punînd accent pe proiectul fără termen al unei conștiințe înverșunate să sesizeze inteligibilitatea și contradicțiile lumii, este departe de a viza — așa cum speră Serge Julienne-Caffié — viitorul socialist *ulterior* fazei prezente a socialismului. Trebuie să dăm dreptate mai curînd lui Pierre de Boisdeffre, că „acest profet al alegerii existențiale, al acțiunii, care n-a dus niciodată la bun sfîrșit o «acțiune» concretă... toate aceste personaje, în fine, dez-mint imaginea unei femei ancorată în realitatea socială,

⁹⁹ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*.

care vorbește și căreia i se răspunde. Există ceva patetic în refuzul ei de a împărtăși un *mesaj*, chiar atunci când își reinventează propria istorie pentru a trage din ea o învățătură...¹⁰¹.

Trebuie să conchidem, însă, la acest capitol, că apolitismul pregnant al Simonei de Beauvoir, merge în consens cu amoralismul ei ninist, cu înverșunata strădanie de a edifica o perspectivă individualistă, ieșită de sub toate dependențele față de instituțiile politice, precum și față de doctrinele universalizante politice sau etice. Aparenta angajare social-politică a scriitoarei franceze se reduce, doar, la reacția uneori sinceră, de partea celor oprimați, reacție care, în lipsa unei perspective decise revoluționare, de orientare marxistă, comunistă, se transformă, cu voie sau fără voie, într-un oportunism solipsist, de esență pregnant burgheză.

Astfel stînd lucrurile, soiul de independență spirituală la care aspiră moralista existențialistă, are toate virtuțile — mai vechi sau mai noi — ale unei mentalități anarhiste, care se opune nu numai unei logici a raționalului istoric, unei dialectici materialiste concrete, ci și fluxului revoluționar colectiv capabil să edifice o nouă societate, societatea socialistă, pe fundamentul teoretic al marxismului.

Antropologismul exacerbă, dimensionarea peste limite a valorii acțiunii individului, ninismul etic, frecventarea unei fenomenologii a ambiguității, refuzul determinismului materialist și al dialecticii marxiste, ruptura utopică dintre factorul politic și factorul etic — iată cîteva dintre cauzele reale care au condus filosofia Simonei de Beauvoir la o profundă inadecvare față de problemele esențiale ale contemporaneității.

Condiția ei proprie de femeie și scriitoare existențialistă, de etician al ambiguității, i-au prilejuit acel eseu socotit a fi cartea cea mai celebră a Simonei de Beauvoir care este *Le Deuxième Sexe*. Această lucrare particularizează coordonata de revoltă a creației sale, la o înălțime cu mult superioară, totuși unui simplu pamflet care trădează „un ciudat arțag”¹⁰².

¹⁰¹ PIERRE DE BOISDEFFRE, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰² *Ibidem*, p. 108.

Capitolul VII

Avatarurile celui de Al Doilea Sex și Bătrînețea

1. „Nu te naști femeie; devii femeie...”. Oroarea de natură

Obsesia etică a ambiguității a dobîndit virtuți revendicative vizibile odată cu lucrarea din 1949, *Le Deuxième Sexe*. Raportul opresiv dintre om și om este particularizabil nu doar la condiția proletarului, a negrului sau a evreului, ci se manifestă cu un întreg cortegiu de prejudecăți și inechități într-o arie unde este chemată spre a răspunde nu numai societatea, dar și natura. Aceasta este situația femeii.

Fenomenologia existențialistă probează la Simone de Beauvoir o expresă *oroare de natură*, un refuz al „inegalității” naturale dintre femeie și bărbat, dintre tînăr și bătrîn. Din înverșunarea literară sau teoretică a scriitoarei răzbate nostalgia, nu totdeauna tandră, a unei *reciprocități umane*, dincolo de orice deosebiri structurale existente. Elanul ei, concepînd viața morală ca pe un act militant, chiar dacă lipsit de triumf, este remarcabil prin amploare și consecvență, dar nu și prin hotărîre și perspectivă, care rămîn utopice sau derutante.

Tentativa Simonei de Beauvoir are dublu chip: pe de o parte, de ruinare a mitului eternului feminin iar, pe de altă parte, de a obține „egalitatea în diferență”. În întreaga ei operă, pînă la anul 1949, nimic nu lăsa să se întrevadă „enorma încărcătură afectivă, ardenta revendicare umană (și nu feministă) care strălucește în *Cel de Al doilea Sex*”¹. O totală reciprocitate de drepturi și datorii trebuie să fie structura esențială a relațiilor inter-

¹ GENEVIÈVE GENNARI, *Simone de Beauvoir*, Ed. Universitaires, Paris, 1958, p. 63.

umane. Astfel *Le Deuxième Sexe* a devenit „cartea femeilor fără privilegii”².

Simone de Beauvoir relevă, ca pe un fapt iminent al mondialității, că „în ultimele discuții asupra statutului femeii, O.N.U. nu a încetat să reclame imperativ că egalitatea dintre sexe este pe cale de a se realiza și deja multe dintre noi n-au avut niciodată prilejul să o trăiască pe aceasta ca pe o jenă sau ca pe un obstacol; multe probleme ne apar ca mai esențiale decât acelea care ne privesc numai pe noi”³. Aproape devenită egală bărbatului, femeia se mai află încă în centrul unor prejudecăți care trebuie îndepărtate: vasalitate dorită, pasivitate, complicitate cu bărbatul etc.

Morala existențialistă a Simonei de Beauvoir intenționează să pună femeile în fața acestei libertăți concrete și să definească posibilitatea convertirii ei într-o condiție pozitivă pentru faza ultimă a emancipării acestora. Fericirea la care poate spera libertatea socială a femeii nu trebuie concepută sub aspectul imobilității și al pasivității, ci, dimpotrivă, libertatea are sens numai printr-o veritabilă cucerire a depășirii sale, a transcendenței sale, printr-o luptă morală. Libertatea nu poate fi obținută altfel „decît prin permanenta ei transcendere către alte libertăți; nu există alte justificări ale existenței prezente decît expansiunea ei către un viitor indefinit deschis. De fiecare dată cînd transcendența recade în imanență, are loc o degradare a existenței în „în-sine“, a libertății în facticitate; această cădere este una lipsită de morală dacă ea este consimțită de subiect; dacă ea îi este impusă, ea ia chipul unei frustrări sau al unei opresiuni; ea este în ambele cazuri un rău absolut. Orice individ care are grija de a-și justifica existența, trăiește această grijă ca pe o nevoie indefinită de a se depăși” (s.n. — T.G.)⁴.

Femeia și-a pierdut demnitatea egalității cu bărbatul grație unui „accident istoric“, afirmă Simone de Beauvoir, și nu datorită unei inferiorități congenitale. Aparent, situînd întreaga problematică în „eterna dezbatere dintre natură și accident“, după cunoscuta expresie a filosofului

² *Ibidem*, p. 79.

³ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, t. I, p. 29.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

personalist Emmanuel Mounier⁵, scriitoarea existențialistă acceptă teza lui Engels: „Desființarea matriarhatului a însemnat *înfringerea pe plan istoric universal a sexului feminin*...”⁶.

Ea își definește poziția încă din primul volum al cărții, prin trei postulate: 1. *în toate momentele istoriei de pînă azi, femeia n-a fost egală cu bărbatul*; de la preistorie și pînă în zilele noastre, femeia a fost dedicată propagării vieții, ea aparține speciei, pe cînd bărbatul se confundă cu operele sale, bărbatul își exercită transcendența, în vreme ce femeia este condamnată la imanență. Convingerea pe care o mărturisește acest prim postulat întilnește atitudini mai vechi exprimate de un August Bebel⁷, sau de un Emmanuel Mounier, cînd acesta făcea o paralelă între situația femeilor și aceea a muncitorilor: „Un proletariat spiritual de o sută de ori mai numeros, acela al femeii, rămîne în afara istoriei. Situația sa morală nu este deloc mai de invidiat, în ciuda celor mai tipătoare aparențe. Această imposibilitate pentru persoană de a-și genera propria sa viață, care definește proletariatul în chip mai esențial încă decît mizeria materială, ea este soarta aproape a tuturor femeilor”⁸. 2. *Mitul eternului feminin s-a născut din voința bărbatului de a face din femeie o lume închisă*, și, totodată, din complicitatea femeii de a ceda orice inițiativă. O conjurație magică s-a instituit, astfel, între bărbat și femeie, spre statuarea inferiorității acesteia din urmă. „Bărbatul așteaptă de la posesiunea femeii altceva decît satisfacerea unui instinct; ea este obiectul privilegiat prin intermediul căruia el supune Natura”⁹. Misterul feminin nu există decît pentru bărbatul care n-a recunoscut la femeie o ființă umană identică lui.

Comentînd acest al doilea postulat, Geneviève Gennari pune în seama bărbatului o dublă *rea credință*: a) proiectarea asupra femeii a vinei și angoasei originare, a minciunii; și b) echivalarea feminității cu Mama-moarte și cu femeia-carne. „Asupra acestei opoziții capitale între cele

⁵ Rev. „Esprit“, dec., 1949, p. 1005.

⁶ F. ENGELS, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în MARX-ENGELS, *Opere*, vol. 21, 1965, p. 60.

⁷ Vezi AUGUST BEBEL, *Femeia și socialismul*.

⁸ Rev. „Esprit“, iunie 1936, nr. 45, p. 292.

⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe* t. I, *Les faits et les mythes*, p. 255.

două aspecte ale feminității, Simone de Beauvoir insistă îndelung, și eu cred că niciodată nu s-ar putea insista îndeajuns. Căci ea a influențat pentru o bună parte a ei condiția femeii. Rafinamentele erotismului, legile esteticii, nedreptățile poligamiei, aproape toate servituțile sexuale ale femeii¹⁰.

3. *Nu există o esență a feminității.* O ființă este numai ceea ce ea se face, de aceea numai existența singură determină propria ei esență. Or, constrângerea istorică a femeii a împiedicat ca ea să devină ceva. Femeia este, astfel, inesențialul, afirmă autoarea lui *Le Deuxième Sexe*. „Nu te naști femeie; devii femeie. Nici un destin biologic, psihic, economic nu definește figura pe care o ia în sinul societății femeia umană; ansamblul civilizației este acela care elaborează acest produs intermediar între mascul și castrat care este calificat feminin¹¹.

Atitudinea filosofică față de femeie, pe care o conturează Simone de Beauvoir, este fundamental opusă discursurilor despre „enigmele sufletului femeii¹², și despre pasivitatea narcisistă ca atitudine structurală a femeii. Pentru Simone de Beauvoir, vina cimentării unei astfel de mitologii este aceea a educației și a influențelor pe care le generează un anumit mediu social legat de existența istorică a proprietății private. În întâmpinarea acestor analize fenomenologice vin și cercetările de etnologie ale Margaretei Mead¹³ la populații din Oceania.

Amenințarea permanentă a imanenței, pericolul disoluției prin depășirea individuală, posibilitatea organică a alienării și aservirii femeii o reprezintă *corpul*. Dacă la Merleau-Ponty, corpul avea o demnitate ontologico-pri-mordială, condiționând și ordonând tot câmpul acțiunii și percepției umane, la Simone de Beauvoir, corpul este denigrat pentru întregul său halo de consecințe etice. Corpul femeii înseamnă pentru ea, „mizeria originală de a fi corp“; *corpul* se distinge de *femeie*, întrucât, împotriva fiziologiei, „de la pubertate la menopauză, ea (femeia *n.n.*

¹⁰ GENEVIÈVE GENNARI, *op. cit.*, p. 87.

¹¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, t. II, *L'Expérience vécue*, p. 13.

¹² Vezi GINA LOMBROSO, *L'âme de la femme*.

¹³ MARGARET MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, Paris, 1963, p. 12.

— T.G.) este sediul unei istorii care se desfășoară în ea și nu o privește personal¹⁴. Toate etapele pline ale vieții feminine sînt reduse la „aservirea față de specia care o macină“. În schimbările care marchează evoluția unei femei, de la tinerețe la bătrînețe, este prezentă „o finalitate care o smulge ei însăși“, femeia devenind total dependentă de bărbat, de copil, de mormînt¹⁵.

Pe bună dreptate a fost alăturat protestului feminist din opera Simonei de Beauvoir, refuzul morții și al bătrîneții, această „înverșunare de a nega evidentul¹⁶. Pentru o conștiință orgolioasă natura nu are nimic definitiv, datele naturale nu sînt suficiente pentru a defini o ierarhie între sexe, ele nu condamnă femeia să accepte și să conserve rolul subordonatului. Femeia nu mai vrea să fie antidotul celor *trei rele* ale lui Budha: boala, bătrînețea și moartea.

Declarînd un război total familiei tradiționale, Simone de Beauvoir ajunge la o limită morală care poate deveni oricînd contestabilă. Ea acordă preferințe deschise libertății sexuale, unirii libere și „însămînțării artificiale“, socotind fără temei real că, pe o astfel de cale, vor fi suspendate condițiile aservirii „celui de al doilea sex“: exaltarea virginității, mitologia iubirii, infantilismul, adulterul, prostituția etc.

Trecerea la o umanitate nouă în care femeia va fi egală bărbatului este concepută și de Simone de Beauvoir în strînsă legătură cu transformarea societății, dar chiar dacă în zilele noastre ar fi asigurată munca fiecăruia, aceasta nu înseamnă încă libertatea. „Numai într-o lume socialistă — declară deschis autoarea — femeia, avînd acces la una o va avea asigurată și pe cealaltă¹⁷. Numai că imaginea ei despre lumea socialistă are caracterul celui „comunism rudimentar¹⁸ pe care l-a criticat Karl Marx: denunțarea căsătoriei oricînd vor soții, autorizarea avorturilor, anarhia morală etc. Că Simone de Beauvoir nu are o perspectivă justă, apropiată de cea marxistă, ci

¹⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, tome I, p. 64.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 92.

¹⁷ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, t. II, p. 522.

¹⁸ Vezi K. MARX-F. ENGELS, *Scrieri din tinerețe*, Ed. politică, București, 1968, p. 575.

mai mult una saint-simoniană, reiese și dintr-un interviu luat lui Jean-Paul Sartre în anul 1975. Ambii filosofi, corifei ai existențialismului francez, socotesc că lupta femeilor se situează prin ea însăși în afara luptei de clasă, și că este primară în raport cu aceasta, că „contradicția majoră este aceea a luptei dintre sexe și contradicția minoră este aceea a luptei dintre clase”¹⁹. Jocul dublu, ambiguu al judecăților favorizează, la ambii gânditori, o nostalgie de absolut care poate lua, în unele cazuri, chiar tenta de absurd.

O expresie certă a unei astfel de opțiuni, îndepărtate de cerințele concrete ale unei lupte de perspectivă, apărea în *Le Deuxième Sexe*, atunci când Simone de Beauvoir insista asupra mutabilității datelor fiziologice. Însuși Serge Julienne-Caffié, care este un simpatizant declarat al ideilor filosofiei Simonei de Beauvoir, a sesizat pericolul atitudinii îndreptate contra bărbatului, deoarece multe protagoniste care se cred fidele comandamentelor „feministe” ale scriitoarei, cultivă adversitatea față de bărbați, în general, augmentând prin această atitudine conflicte suplimentare celor existente deja în plan social.

Simone de Beauvoir încurajează printr-o seamă de texte suficiența de sine²⁰ a femeii, mai mult decât autonomia și lupta pentru libertate. Or, acest arrièr-plan al întregii problematice dovedește o furie androfobă, pe care au revelat-o la cel mai de jos nivel luptele dintre sexe purtate în Statele Unite²¹. Supremația femeii americane, după cum scria psihanalista Irène Josselyn, a făcut că „Statele Unite sînt pe calea unei derive către o structură socială compusă din bărbați-femei și din femei-bărbați”²².

Vocația de responsabilitate a Simonei de Beauvoir în raport cu situația femeii se închide principial în echilibrul nesigur al ambiguității, generat de o acțiune care atît teoretic cît și practic se lovește de opoziția dublă a ineficienței și a opresiunii. Lupta împotriva mistificării și

¹⁹ Simone de Beauvoir et la lutte des femmes, în rev. „L'Arc”, no. 61, 1975, p. 9.

²⁰ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, op. cit., p. 96.

²¹ Vezi SIMONE DE BEAUVOIR, *L'Amerique au jour le jour*, 1948.

²² *Le déclin du mâle américain*, în rev. „Look”, 1958.

a bărbatului se dovedește insuficientă spre a realiza „fraternitatea” dintre femeie și bărbat întru victoria libertății.

Aspectele slabe ale viziunii din *Le Deuxième Sexe* sînt potențate de refuzul mariajului și al copilului. Revendicînd drepturile spontaneității iubirii, în special pe ale celei sexuale, Simone de Beauvoir folosește cel mai liber limbaj spre a incrimina, nu doar aspectul patriarhal, ci întregul stil conjugal. În coerență cu propria ei viață și experiență trăită, ea a putut susține că pentru femeie există permanent *riscul maternității*, adesea cu dificultate de depășit, sau rezolvat printr-o soluție negativă. Acest dat al condiției feminine pune femeia pe un plan cu totul diferit de datul bărbatului, atît în ceea ce privește sexualitatea, iubirea, cît și în ceea ce privește căsătoria sau viața. Copilul se află mereu în inima problemei feminine și, odată născut, copilul devine această inimă²³.

Există un pesimism fundamental al lucrării *Cel de al doilea sex*, care ține de vocația „anti-maternă” a Simonei de Beauvoir. Interpretii operei scriitoarei existențialiste sînt unanimi în a recunoaște această vocație, analoagă aceleia a lui Sartre, prezentă în majoritatea romanelor ei, proprie „unei literaturi amorale”, așa cum a definit-o Merleau-Ponty²⁴. În lumina confuză a unei astfel de viziuni „ființa însăși a femeii este opacitate”, la fel cum în filosofia lui Sartre „în-sinele” este opacitate, imuabilitate, radical opus „pentru-sinelui” care este transcendență. În termenii Simonei de Beauvoir, femeia însărcinată suportă o acută alienare, „ea face să rinjească tinerii bărbați deoarece ea este o ființă umană, conștiință și libertate, care a devenit un instrument pasiv al vieții”. Femeia însărcinată a devenit un instrument în serviciul *vieții absurde*, și nu al existenței conștiente, susține moralista ambiguității.

Geneviève Gennari a respins întemeiat radicalismul „anti-matern” al Simonei de Beauvoir, subliniind angajamentul esențial al femeii de a da naștere la copii, gravitatea viitorului unei ființe umane care depinde de acest fapt funciar, adevărul că femeia este făcută, înainte de

²³ GENEVIÈVE GENNARI, op. cit., p. 96.

²⁴ MERLEAU-PONTY, *Le roman et la métaphysique*, în *Sens et non-sens*, p. 49.

toate, pentru a exista ca ființă umană și a-și îndeplini destinul ei uman. Maternitatea nu este o fatalitate a femeii, și nici un scop expres al vieții ei, dar maternitatea nici nu poate fi redusă la una din multiplele posibilități de realizare ale femeii. Chiar faptul că maternitatea nu este deloc înscrisă între posibilitățile bărbatului, face din intenția Simonei de Beauvoir un „exclusivism umanist“, antinaturalist, ce suspendă valoarea reciprocității interumane, în acea reciprocitate abstractă, care este unul dintre artificiiile „dialecticii“ sartriene. Împotriva acestei reciprocități umaniste „se poate argumenta că datul, naturalul din tot ceea ce este uman, rezidă și în faptul că libertatea umană are limite.

Incontestabil *Le Deuxième Sexe* valorează prin forța critică a demistificării pe care o operează în concepția burgheziei occidentale, în elevația idealului femeii ireponsabile, prin divulgarea sofisticării la care este expusă frumusețea feminină în aria erotismului masculin, prin incriminarea inegalității sociale a femeii, și a inautenticității ierarhiilor. Într-adevăr „ceea ce bărbatul și femeia urăsc unul la celălalt este eșecul tipător (*eclatant*) al propriei rele credințe și al propriei lășități“²⁵. Dar această constatare scoate problema din structurile socialului și o dizolvă în ambiguitatea raporturilor individuale dintre sexe, adică, paradoxal și împotriva intențiilor gânditoare franceze, într-un natural, atât de divers mijlocit de social.

Viața femeii, ca și a bărbatului, trebuie imaginată în sînul unei realități sociale cu o perspectivă de emancipare colectivă. Dar raportul uman dintre bărbat și femeie nu poate fi conceput în maniera hegeliană a egalității unor contrarii care pot trece, sau care trebuie să treacă necesar, unul în celălalt. Teza sartriană a reciprocității rămîne cu totul abstractă și de un umanism debusolat.

O complementaritate legică a sexelor, într-o perspectivă progresivă de soluționare istorică în societatea comunistă, prin promovarea femeii în toate responsabilitățile sociale, printr-o egalitate materialmente și moralmente fundamentată, devine orizontul realist de armo-

²⁵ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, t. II, p. 563.

nizare a aspirațiilor prin cîmpul, permanent altul, al contradicțiilor și diferențelor. Drama feminină se desfășoară, încă, marcată de contradicția actuală dintre prestarea unei activități sociale și creșterea (și educarea) copiilor. Complementaritatea dinamică a familiei determină, însă, ca multe sarcini ale mamei să fie preluate de tată sau, în cazul societății socialiste, de instituții specializate. Credem că soluția va evolua tot mai mult, printr-o corelare adecvată a sarcinilor familiei și ale societății.

Pentru că *Le Deuxième Sexe* reprezintă o particularizare a filosofiei existențiale de factură etică, trebuie recunoscut că Simone de Beauvoir n-a precizat alternativa pe care o deschide alegerea unei morale a ambiguității. Opțiunea sa se îndreaptă către o *asociere de libertăți transparente* depinzînd, însă, de situații concrete. „Onestă, prețioasă — scria J. Baby — munca Simonei de Beauvoir în *Le Deuxième Sexe* rămîne mai ales — și din nefericire — în limitele criticii. Ea n-a văzut că eliberarea femeii nu putea să se obțină decît cu prețul unei transformări complete a structurilor sociale...“²⁶. Numai că autorul acestor rînduri nu înțelege, nici el, prin „transformări complete“ decît suprimarea raporturilor familiale și o educație în întregime diferită a tineretului, ceea ce semnifică asupra unei cecități generalizate, în sferele unei anumite intelectualități apusene, cu privire la viitorul raportului dintre femeie și societate, dintre femeie și familie, dintre femeie și bărbat.

2. Față în față cu ideologiile feministe

Simone de Beauvoir și-a exprimat adesea contradicțiile concepției sale, prin contradicțiile vieții însăși. „Cînd ai o viziune existențialistă asupra lumii, așa cum o am eu, paradoxul vieții umane constă exact în faptul de a căuta să *fim* și în final să nu facem decît să *existăm*“²⁷. Între existență și ființă o sinteză este, deci, imposibilă.

²⁶ Vezi J. BABY, *Um monde meilleur*, p. 178.

²⁷ *Dialogue avec Madeleine Gobeil*, în „Paris-Review“, en juin, 1965.

Deși *Le Deuxième Sexe* își etala deschis, în 1949, feminismul non-revendicativ, cartea a constituit de la început o adevărată Biblie²⁸ a mișcării feministe din occident, mișcare caracterizată de o ideologie pestriță expusă tuturor influențelor. Sub puternica impresie a acestei cărți, militantele feminismului american Betty Friedan, Kate Millet și Shulamith Firestone vor da noi interpretări, și noi dimensiuni, realității opresive a raporturilor sociale dintre bărbați și femei, în lucrări ca: *La femme mystifiée* (1966), *La politique du mâle* (1971) sau *La dialectique du sexe* (1972). Una dintre animatoarele mișcării, Roxanne Dunbar scria că „*Le Deuxième Sexe* a schimbat viața multora dintre noi... El este încă în acest moment documentul cel mai complet, cel mai inteligent, cel mai uman, care a fost scris asupra opresiunii femeilor și a supremației masculine”²⁹.

Recunoscând faptul că niciodată mișcarea feministă nu s-a sprijinit pe o argumentare teoretică destul de solidă, Yvette Roudy relevă pericolele „marginalizării” și „diluării” mișcării feministe, când acțiunile femeilor nu se integrează unei politici de partid, unei alianțe cu bărbații, unei lupte împotriva societății capitaliste.

Este, desigur, de o evidență expresă situația de ființă exploatată a femeii din unele țări ale lumii contemporane. Dar a pune problema pe seama unui „sistem patriarhal caracteristic civilizației noastre”³⁰, așa cum susține Simone de Beauvoir în 1975, înseamnă: sau a înlocui opoziția socială esențială, dintre exploatatori și exploatați, cu o contradicție secundară, sau a adînci o deosebire care, în fond, se vrea anulată.

Incertitudinea teoretică și confuzia ideologică se coroborează atît la Simone de Beauvoir, cît și la adepatele „feminismului militant” din zilele noastre. Insistîndu-se asupra necesității „nașterii unei conștiințe feministe”, și pe recuzarea „ideii unei naturi feminine date”, în literatura feministă s-a ajuns chiar la o definiție a conceptului

²⁸ YVETTE ROUDY, *La Seconde révolution des américaines*, „L'Arc”, no. 61, 1975, p. 68.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 69.

³⁰ Vezi discuția *Des Femmes en lutte* (Comment changer les mentalités? C'est la clé de voûte des révolutions qui viennent), în Rev. „L'Arc”, no. 61, 1975.

de opresiune, în limitele unui așa-zis „feminism materialist”.

În perspectiva contradictorie, fluctuantă, a acestei literaturi teoretice, feminismul este o mișcare de *revoltă socială* care apreciază că tot ce nu este natural și inevitabil este „social” adică „arbitrar” (?!). Situația femeii este o situație socială de „opresiune”, o situație politică³¹. Pentru acest punct de vedere, care reduce opresiunea în general, la opresiunea femeilor în general, „o cunoaștere care va lua ca punct de plecare opresiunea femeilor va constitui o revoluție epistemologică (s.n. — T.G.), și nu o disciplină avînd femeile drept obiect, și/sau o explicație *ad hoc* a unei opresiuni particulare. Aceasta va fi o expresie a materialismului, dar totodată o înnoire a acestuia. Într-adevăr ea va aduce un punct de vedere materialist pînă azi ignorat — acela al opresiunii femeilor — adică o *privire* nouă, și nu un obiect nou; și această *privire* se va aplica în chip necesar totalității experienței, individuale sau colective”.

Punctul de vedere al „materialismului feminist” este departe de materialismul istoric, întrucît el neagă orice discipline sociale de-sine-stătătoare: sociologie, psihologie etc., în ciștigul riscat al unui *demers unic* „materialist feminist”, care opune o *dinamică unică*, o *vedere globală* a istoriei, care „interzice orice recurs la factori extra-sociali și extraistorici”³².

Acuzînd „premisele epistemologice ireconciliabile” ale atîtor discipline care au drept obiect socialul, adevărate „ideologii” marcate de „putere”, „materialismul feminist” crede că „singură lupta femeilor și conceptualizarea simultană a condiției lor ca opresiune fac să intre sexualitatea în cîmpul politicului”. Lupta femeilor imprimînd cuvîntul *opresiune* pe domeniul sexualității, ar anexa acest domeniu materialismului și ar contribui la o „revoluție a cunoașterii”, schimbînd însăși definiția opresiunii, și la o redimensionare a politicului „de la bază și pînă la vîrf”.

„Feminismul materialist” se vede, pe sine, în ipostaza de „demers intelectual” crucial pentru lupta femeilor,

³¹ Vezi artic. *Pour un féminisme matérialiste*, semnat C.D., în Rev. „L'Arc”, no. 61, 1975, pp. 61—67.

³² *Ibidem*, p. 65.

prelungind uneori pînă la grotesc răsunete ale lucrării *Le Deuxième Sexe*.

Sylvie le Bon, una dintre adepatele fervente ale cărții Simonei de Beauvoir, leagă deschis vocația așa-zis „istorică” a acesteia de preceptul filosofic al lui Merleau-Ponty: „Omul nu este o specie naturală, el este o idee istorică”. Sylvie le Bon recuză orice „destin biologic” de inferioritate a sexului feminin, și găsește „cheia” întregii probleme în opoziția dintre viață și existență. „Nenorocirea” femeii, „blestemul” ei original și originar constă în faptul de a fi fost biologic închinată repetării vieții, cînd real, în proprii săi ochi, „viața nu poartă în sine rațiunile sale de a fi”. Există, deci, „o contradicție între corporeitatea ei și dimensiunea ei existențială; ea a fost abuziv asemuită funcției sale corporale spectaculare, anume de a da viață. În sinul umanității, rațiunile de a trăi sînt mai importante decît viața însăși, proiectul omului nefiind acela de a se repeta în timp, ci de a depăși viața prin existență; prin aceasta, ființa umană creează valori care refuză în fața repetiției orice valoare. Omul n-a lucrat numai pentru a conserva lumea dată; el a vrut să-i spargă limitele, să inventeze, să pună bazele unui nou viitor. Actul de depășire este pus ca suveran de femeia însăși, care recunoaște aceleași valori de transcendență ca omul. În acest sens, nu există valori feminine opuse valorilor masculine. Femeia este în chip original o ființă care dă viața și nu riscă viața sa. Individualul, în ea este devorat de specie” (s.n. — T.G.)³³.

De la această inversunată opoziție față de natura din om, exponentele „feminismului materialist” au involuat cel mai frecvent către o „angajare isterică” deliberată³⁴, și către o potențare a crizei ca strategie pozitivă³⁵. Dar, așa cum rezuma situația Catherine Clément, pe o astfel de cale, „criza feminină nu semnifică cu adevărat, ea nu produce nici o schimbare, ea semnalează și repetă. Înlăntită între toate constrîngerile individuale sau grupale, ea rămîne în sclavie”³⁶.

³³ SYLVIE LE BON, *Cel de Al doilea Sex. Spiritul și litera*, în „L'Arc”, no. 61, p. 59.

³⁴ CATHERINE CLÉMENT, *Enclave Esclave* în „L'Arc”, nr. 61, pp. 15—16.

³⁵ J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille*, t. II, p. 1923.

³⁶ CATHERINE CLÉMENT, art. cit., p. 17.

Desigur, ar fi o eroare să identificăm manifestările feministe actuale, cu accentuat caracter politic și social, cu mesajul demistificator, de filosofie „anti-physis”, al lui *Le Deuxième Sexe*, după cum, ar fi la fel de eronat să refuzăm Simonei de Beauvoir orice preferință la demnitatea de a fi mentora recunoscută a femeilor din lumea capitalistă, pentru schimbarea mentalităților, atunci cînd, deliberat, scriitoarea substituie cu ușurință opoziției sociale de clasă, fundamentală, opoziția secundară, derivată sub raport social, dintre bărbat și femeie.

Atitudinea practică inversată — de la secundar la esențial — potențează confuzia și dispersia ideologică, ceea ce conduce la o scoatere a problemei feminismului din marginile determinismului social și ale luptei materiale, la o „marginalizare” a ei, și chiar la o autoanulare a efectelor ei progresiste. Oponerea ideologică a unui așa-zis „materialism feminist” materialismului istoric, la fel ca și oponerea unei probleme generale a femeii, problemelor concrete ale femeilor din țările subdezvoltate și a celor din țările capitaliste, constituie echivalentul obiectiv și subiectiv al unei diversiuni, în măsură să ignoreze succese ale anului mondial al luptei pentru drepturile femeii, 1977, instituit de O.N.U., precum și realizările incontestabile ale țărilor socialiste în propulsarea femeilor spre participarea efectivă la treburile conducerii societății. Un exemplu definitoriu îl reprezintă maniera umanistă în care România socialistă a reușit să asigure „cele mai bune condiții de participare activă și efectivă a femeilor la conducerea întregii vieți economico-sociale”³⁷. Acest rezultat istoric a fost posibil, desigur, prin soluționarea concretă a tuturor imperativelor ce decurg din evoluția logică a societății, și nu printr-o generalizare abstractă a problemei oprimatului, a femeii sau a bătrînului.

Or, Simone de Beauvoir conchide că esențialul, în judecarea întregii situații feminine, ca și a celei umane, este să nu luăm cu ușurință parte nici morții, nici bătrîneții. Și că, o necesară prelungire a nostalgiei ei de absolut,

³⁷ Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre Comunism, Ed. politică, București, 1975, p. 137.

ca un fel de Ithacă a consecvenței periplului ei ambiguu sau feminist în luptă cu natura din om, reflexia ei trebuie să divulge *bătrînețea* — acest loc al absenței seninătății, echilibrului și împlinirii.

3. Fenomenologia vârstei bătrîne

Bătrînețea (La Vieillesse) este ultimul mare eseu filosofic al Simonei de Beauvoir, apărut în anul 1970, în care cu aceeași receptivitate existențială a contemporaneității, autoarea ne dă amănuntul unei experiențe trăite, confirmând adevărul aforismului goethean, după care, „Nimeni nu aude cu plăcere când e numit bătrîn”³⁸. Procedura fenomenologică este permanent prezentă în această lucrare. Astfel, dacă prima parte a ei reușește să descrie „punctul de vedere al exteriorității”, adică acela al atitudinii *nefilosofice*, comune sau științifice, în cea de a doua parte, sintem elevați în planul dimensiunii *filosofice*, fenomenologice a „Ființei-în-lume” a bătrînului.

Dintr-un punct de vedere al analizei judicative, avem de-a face cu aceeași ambiguitate existențială, de data aceasta destăinuindu-și esența în existența trăită a ultimei ipostaze temporale a vieții. Ca și în *Le Deuxième Sexe*, corpul uman este revendicat de Simone de Beauvoir, într-o autentică pornire nostalgică de „anti-physis”, care evoluează, pozitiv, spre o critică a condițiilor sociale contemporane. „Toată lumea o știe: condiția oamenilor bătrîni este astăzi scandalosă”³⁹.

Tentînd să explice indiferența și adversitatea celorlalte vârste față de bătrîni, Simone de Beauvoir apelează la filosofia dezvoltată de Sartre în lucrarea *Critique de la raison dialectique*, în limbajul căreia, o societate este o *totalitate detotalizată*, membrii ei fiind uniți, dar și separați, prin raporturi de reciprocitate. În această relație, fiecare individ fură semenului său un aspect al realului, indicîndu-i limitele. Conform opticii sartriene, reciprocitatea

mai pretinde ca pornind de la dimensiunea mea teologică, eu să o sesizez pe aceea a altuia. Dacă, în general, Sartre explică socialul printr-o triadă temporalizantă a praxisului: praxisul individual — practico-inertul — praxisul de grup, Simone de Beauvoir face precizarea că bătrînul nu se mai definește ca un *praxis*, ci ca un *exis*. „Bătrînul — în afară de excepții — nu face mai nimic... Timpul îl duce către un capăt — moartea — care nu este scopul său, care nu este pus printr-un proiect. Și din acest motiv el apare indivizilor activi ca o «specie străină» în care ei nu se recunosc”⁴⁰.

Această situație determină transformarea imperativului social al reciprocității în iminența unei non-reciprocități umane exprese, mai exact, într-o „ambivalență”, într-o „duplicitate” a atitudinii adulților față de bătrîni: respectul de ochii lumii al unei morale generale și tiranizarea în fapt a bătrînului care depinde direct de ei. „Cînd adultul nu are nici o legătură personală cu ei, bătrînii îi trezesc un dispreț plin de dezgust”. Dar, în zilele noastre, adulții se interesează de bătrîn și într-o manieră mai concretă, în sensul că acesta devine un *obiect de exploatare*. Astfel, în statele capitaliste dezvoltate, se înmulțesc clinicile, casele de odihnă, rezidențele, vilele sau fermele unde, pentru prețuri foarte înalte, se asigură persoanelor în vîrstă care au mijloace materiale „un confort și îngrijiri ce lasă adesea mult de dorit”⁴¹. Pe de altă parte, în ochii tineretului, dacă nu reprezintă un argument pentru revolta împotriva adulților, bătrînii sînt un obiect al ostilității, al ironiilor și al bătăii de joc.

Argumentarea sociologică și ilustrația statistică, foarte bogată în lucrarea scriitoarei franceze, este menită să slujească fenomenologiei existențialiste. De pildă, ea poate lega intim ideea că inactivitatea impusă bătrînului, în anumite țări, nu este o fatalitate naturală, ei *consecința unei opțiuni sociale*, de ideea complexului inevitabil pe care îl generează în psihicul bătrînului evaluarea lui, în paralel cu evaluarea posibilităților fizice ale unui tînar de 35 ani. Această contradicție apare în chip necesar din faptul că bătrînii care nu au posibilitatea plătită, prin

³⁸ J. W. GOETHE, *Faust*, 7093 sq.

³⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, N.R.F., Gallimard, Paris, 1970, p. 230.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 231.

⁴¹ *Ibidem*, p. 234.

pensie, de a se repauza, sînt obligați să accepte prestarea unor munci penibile și prost plătite.

În fața argumentului unui Sauvy, după care senescența este în creștere în rîndul populației contemporane, studiile lui Harrington au completat susținînd că numai o societate opulentă poate avea atît de mulți bătrini că-rora, însă, aceeași societate le refuză fructele abundenței. Alături de aceste probleme, au apărut și insuficiențele condițiilor de locuit, precum și importanta chestiune a singurătății celor în vîrstă (sau chestiunea traiului exclusiv împreună al bătrînilor, ceea ce nu este decît o altă față a aceleiași probleme).

Simone de Beauvoir chestionează energic și critic în ampla sa analiză, dacă soluțiile prezente nu sînt numai niște falși substituenți ai adevăratei drame a senescenței. „Cea mai rea moarte pentru cineva, scria Hemingway, este de a pierde ceea ce formează centrul vieții sale și care face din el ceea ce este cu adevărat. Retrageră este cuvîntul cel mai respingător din limbă. Fie că o alegem sau că soarta ne obligă s-o facem, a fi scos la pensie și a-ți abandona ocupațiile — aceste ocupații care ne fac ceea ce sîntem — echivalează cu a coborî în mormînt⁴².

Scriitoarea existențialistă socotește că *aproape întotdeauna* munca deține o ambivalență care înseamnă totodată o aservire, o oboseală, dar de asemenea o sursă de interes, un element de echilibru, un factor de integrare în societate. „Această ambiguitate se reflectă în pensionare care poate fi privită ca mari vacanțe sau ca o aruncare la rebut“. În funcție de sănătate, retnagerea, pensionarea generează multiple angoase care ajung uneori la depre-siuni durabile și care echivalează cel mai adesea pensionarea cu însăși moartea.

Preluînd ideile sociologului Gorz, din lucrarea *Le Socialisme difficile*, Simone de Beauvoir apreciază că muncii la care este constrîns socialmente individul, îi corespunde consumația ca pasivitate. „Individul molecular“ nu este el *însuși* nici în munca sa, nici în consumația sa. Nici unul din cele două moduri ale vieții — munca și timpul liber — nu reprezintă pentru pensionat o sursă pozitivă de satisfacție, o împlinire. *Nici cel care muncește,*

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 280.

*nici cel ce se pensionează nu sînt liberi*⁴³. Bătrînețea este non-munca, pura consumație; în ea se vegetează așteptînd moartea. *Tragedia bătrîneței este radicala condamnare a unui întreg sistem de viață mutilant*: un sistem care nu furnizează enormei majorități a oamenilor ce fac parte din el, nici o rațiune de a trăi. Munca și oboseala maschează această absență care se descoperă în momentul pensionării.

Devenit bătrîn, lucrătorul nu mai are loc pe pămînt, pentru că, în fond, nu i s-a acordat niciodată un asemenea loc. El n-a avut timpul necesar pentru a-și da seama de acest lucru. Cînd își dă seama, el cade într-un fel de disperare buimacă. În zilele noastre, observă autoarea *Bătrîneței*, „bătrîn și sărac“ este aproape un pleonasm. Dacă bătrînețea eliberează de pasiuni, ea potențează nevoile, prin neputința de a le satisface: bătrînilor le este foame, le este frig, și mor din aceste cauze. „Numai atunci neantul «îi scutește» de corpul lor: înainte el exista cu cruzime ca frustrare și suferință. Asupra nici unui subiect nu se manifestă atît de deschis indecența culturii pe care am moștenit-o“⁴⁴. Vehemența criticii condiției actuale a bătrînilor, în țările capitaliste, statuează, însă, ca pe un aspect desperat, neputința bătrînilor de a-și modifica situația, conjugată cu absența unei solidarități, și cu teama de orice schimbare.

Reflectînd pe patul morții mamei sale, la acel dublu caracter — respingător și sacru, „un tabu“ — pe care îl reprezentase pentru tinerețea ei, trupul celei care murea, Simone de Beauvoir ne dă unul dintre cele mai exacte tablouri ale bătrîneței. „Numai că trupul ei, redus dintr-o dată prin această renunțare la a nu mai fi decît un trup, nu se mai deosebea de niște resturi omenesti: o biată carcasă fără apărare, palpată, manipulată de mîini profesionale, în care viața părea că nu se prelungește decît printr-o inerție stupidă“⁴⁵.

Pentru Simone de Beauvoir, esențial rămîne momentul în care bătrînul *interiorizează* situația sa și reacționează față de ea. „Dificultatea este că nu se poate lua

⁴³ *Ibidem*, p. 292.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 293.

⁴⁵ SIMONE DE BEAUVOIR, *O moarte ușoară*, Ed. Univers, București, 1972, p. 26.

asupra acesteia nici un punct de vedere nominalist, nici un punct de vedere conceptualist. Bătrînețea este ceea ce sosește pentru oamenii care devin bătrini; imposibil de a închide această pluralitate de experiențe într-un concept sau chiar într-o noțiune⁴⁶.

Aparenta absență a oricărei posibilități de teoretizare nu se manifestă, aici, printr-o conversă, ci teoria implicită care ne este pusă în față, este desigur nihilismul fenomenologic, surprinderea *interferenței* factorilor care definesc condiția bătrînului: „fiecare nu-și va afla veritabilul sens decît în relația cu ceilalți“. Raportul individului cu corpul său și cu imaginea sa, cu timpul, cu Istoria și cu praxisul, cu Altul și cu lumea, acest raport multiplu trebuie să compună chipul unei *sinteze finale*, la lumina căreia detaliile atît de diverse ale lucrării *La Vieillesse* pot să-și reveleze semnificațiile.

Bătrînețea apare ca un destin ce nu poate fi trăit decît în *singularitatea* fiecăruia. A o descoperi și a o asuma stă numai în posibilitățile *experienței trăite a corpului*. „Bătrînețea este în particular dificil de asumat pentru că noi am considerat-o întotdeauna ca pe o specie străină: am devenit deci un altul rămînînd același?“⁴⁷. Bătrînețea este un raport dialectic între ființa mea pentru altul, așa cum el se definește obiectiv, și cunoașterea pe care o obțin asupra mea însumi, prin intermediul lui. Chiar dacă semnele îmbătrînirii ne vin de la corp, „nici o impresie cinestezică nu ne revelează involuțiile senescenței“, încît toate aceste semne „sînt ambigui“.

Noi eșuăm întotdeauna în descoperirea „noului statut“ al bătrîneței. „Rămînem ceea ce eram, cu ceva reumatisme în plus“⁴⁸, observă cu sarcasm amar autoarea. Adevărată „anomalie normală“, bătrînețea pare a fi trăită pe planul sănătății cu un amestec de indiferență și de indispoziție. „Este conjurată ideea de boală invocînd vîrsta; este eludată noțiunea de vîrstă invocînd boala și se reușește prin această alunecare de a nu crede nici în una, nici în cealaltă“⁴⁹. Această ambiguitate, care trădează și prezența elementelor de „rea-credință“, este o coordonată defini-

torie a modului cum este *trăită* bătrînețea. Liniștirile prin care ne asigurăm, în fiecare zi, că totul decurge normal sînt tulburate, într-o zi, printr-o trezire brutală la realitate. „Eu am tresărit la 50 de ani cînd o studentă americană mi-a reprodus cuvintele unei prietene a ei: «Dar atunci, Simone de Beauvoir este o bătrînă!»“⁵⁰. Este momentul, deosebit de la om la om, cînd „timpul a devenit vizibil cu ochii“. Este clipa lucidă cînd îți poți spune ca și mama autoarei: „Vezi tu, am abuzat; m-am obosit prea tare; ajunsesem la capătul puterilor. Nu voiam să admit că sînt bătrînă. Dar trebuie să știi să privești lucrurile în față; peste cîteva zile împlinesc șapte zeci și opt de ani, o vîrstă respectabilă. Trebuie să mă organizez în consecință. Voi întoarce o pagină“⁵¹.

Trezirea în fața propriei bătrîneți echivalează cu un autentic „scandal intelectual“, căci trebuie asumată o realitate care vine „din afară“ și care rămîne mult timp insesizabilă. „Există o contradicție de nedepășit între evidența intimă care ne garantează permanența și certitudinea obiectivă a metamorfozei noastre. Nu putem decît să oscilăm de la una la alta, fără ca vreodată să le ținem ferm împreună“⁵².

Bătrînețea este *inversul tuturor alegerilor*, este „irealizabilul“, în sensul precizat de Sartre⁵³, acel „dincolo“ al vieții pe care nu-l putem niciodată trăi pe deplin, a cărui experiență interioară nu putem niciodată s-o avem cu adevărat. Individul înaintat în vîrstă se simte bătrîn prin mijlocirea celorlalți oameni. Sub aspectul interiorității, el nu aderă nicicînd la eticheta de bătrîn. Însuși inconștientul nostru ignoră bătrînețea, întreținînd iluzia unei eterne tinereți. Dar acest refuz este el însuși o formă de asumare — afirmă Simone de Beauvoir. Ea vizează în special lupta dintre luciditate și iluzionare, căreia-i cad victime persoanele feminine în vîrstă. „Nici în literatură nici în viață, eu n-am întîlnit nici o femeie care să considere bătrînețea ei cu bunăvoință“⁵⁴.

⁴⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 299.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 301.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 303.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 304.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 306.

⁵¹ SIMONE DE BEAUVOIR, *O moarte ușoară*, p. 23.

⁵² SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 309.

⁵³ JEAN-PAUL SARTRE, *L'Etre et le Néant*.

⁵⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 315.

Bătrînețea este trăită cu *corpul propriu*. Nu corpul este acela care o revelează, dar o dată știut faptul prezenței bătrîneței, corpul este cel care ne neliniștește. Atenția acordată corpului este atât de mare, încît orice pretinsă formă de maladie devine o adevărată justificare a egocentrismului bătrîneței. Conduitele omului bătrîn se definesc pe acest fond de neliniște funciară în care, totuși, unii ca Paul Claudel, de exemplu, găsesc tăria de a-și lua soarta în propriile mîini și de a-i da o continuare liberă creatoare. „Pentru oamenii care nu vor să se prăbușească, a fi bătrîn înseamnă a lupta contra bătrîneței“ (s.n.—T.G.)⁵⁵. Totuși, coeficientul de adversitate al lucrurilor crește, lumea înconjurătoare este tot mai plină de amenințări, acțiunile mai pline de riscuri ca oricînd, chiar cînd este vorba de un Goethe, de un Swift, de un Whitman sau de un Tolstoi.

„Un om poate fi distrus, dar nu învins“ afirma bătrînul pescar al lui Hemingway, dar cînd nu și-a mai putut păstra imaginea de virilitate și de exuberanță vitală, prin care își înzestraseră propria persoană, scriitorul se sinucise. Cel care luptă, însă, cu bătrînețea, „înțelege să demonstreze celorlăți și lui însuși că el rămîne un om“⁵⁶.

În dialectica moralului și fizicului, la vîrsta bătrîneței, există atât armonie cît și inadecvare tragică; adesea un trup viguros este însoțit de o pierdere a facultăților spirituale, și invers. „Drama bătrînului este adesea în faptul că el nu mai poate ceea ce vrea“. Adesea, un optimism moral avansează ideea unei compensații necesare între involuția trupească și potențarea spiritului. Tolstoi putea să se autoconsoleze cu ideea că: „Progresul moral al umanității este datorat bătrînilor. Bătrînii devin mai buni și mai înțelepți“.

Dar purificarea morală despre care vorbesc moralistii este contrabalansată de existența relațiilor sexuale la bătrîni. Asupra acestei dimensiuni reale Simone de Beauvoir insistă foarte mult, cu ilustrări dintre cele mai variate, din literatură și din viață. „A ne întreba asupra sexualității bătrînilor, înseamnă a ne întreba ce devine raportul omului cu sine însuși, cu altul, cu lumea, cînd a

dispărut în organizarea sexuală primatul genitalului“⁵⁷. Important este ca reciprocitatea dorinței să valorizeze calitățile masculine și feminine, să exalteze personalitatea, într-o depășire către tandrețe. Este vorba mai ales de indivizii care au atașat o valoare pozitivă sexualității.

La bătrîni acționează, adesea, și prejudecăți sau „bariere psihologice“, tabuuri și inhibiții generate de o morală victoriană, cum o numește Simone de Beauvoir. Dacă biologicul dezavantajează, de regulă, pe bărbați, socialul dezavantajează femeile⁵⁸. Condiția socială a subiectului influențează asupra activităților sale sexuale. Exemplele arată că viața sexuală se prelungește multă vreme, atunci cînd ea a fost bogată. Cazul lui Victor Hugo este semnificativ. „Nici Istoria nici literatura nu ne-au lăsat mărturie valabilă asupra sexualității femeilor în vîrstă. Subiectul este încă mai mult tabu decît sexualitatea bărbaților bătrîni“⁵⁹.

Între sexualitate și creație a fost statuat adesea un raport de condiționare directă, găsindu-se argumente suficiente, de pildă opera lui Hugo, a lui Picasso sau a lui Gide. „Ar fi inexact să se afirme — susține Simone de Beauvoir — că indiferența sexuală antrenează necesar, în toate domeniile, inerție și neputință. Multe exemple dovedesc contrariul. Spunem numai că există o dimensiune a vieții care dispăre cînd lipsește contactul carnal cu lumea; cei care conservă această bogăție pînă la o vîrstă avansată sînt privilegiați“⁶⁰.

Simone de Beauvoir își înscrie, în felul ei propriu, și eseul filosofic *La Vieillesse*, în schemele și temele esențiale ale fenomenologiei sartriene din *L'Être et le Néant* și *Critique de la raison dialectique*. Astfel, capitolul al șaselea al cărții, intitulat *Timp, Activitate, Istorie*, adună în aria existențială a ultimei vîrste, coordonatele de structură ale „existenței“ umane. „A exista, pentru realitatea umană, înseamnă a se temporaliza: în prezent noi vizăm viitorul prin proiecte care depășesc trecutul nostru în care activitățile noastre cad înghețate și încărcate de exigențe inerte. *Vîrsta modifică raportul nostru cu timpul* (s.n.—

⁵⁵ *Ibidem*, p. 322.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 334.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 337—338.

⁵⁸ *Ibidem*, *Appendice*, 4. pp. 603—604.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 371.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 372.

T.G.); pe firul anilor, viitorul nostru se scurtează pe cînd trecutul nostru se îngreuează. *Putem defini bătrînul ca un individ care are o lungă viață în spatele lui iar în fața lui o speranță de supraviețuire foarte limitată.* Consecințele acestor schimbări se repercutează unele asupra altora pentru a genera o situație variabilă după istoria anterioară a individului, dar din care se pot desprinde constante⁶¹.

Evidența bătrîneții transpare în importanța pe care o acordă această vîrstă *trecutului*. Dar trecutul este „însinele” a ceea ce a fost „pentru-sinele”. El dă iluzia că realizează *sinteza*, cînd de fapt rămîne opacitatea, imuabilitatea ce se vrea vie. Structura acestei legături cu trecutul este o „căutare a timpului pierdut”, cum a spus Marcel Proust. Însă numai viitorul este acela care „decide dacă trecutul este viu sau nu”⁶². Cea mai mare parte a bătrînilor *refuză timpul* pentru că ei nu vor să decadă, ei își afirmă solidaritatea cu tinerețea lor, și chiar cu copilăria lor. De aici prestanța pe care o dobîndește *memoria* în psihicul bătrînilor, și rolul pe care îl joacă *imaginile*, cu toate că, așa cum scria Mauriac, amintirile la vîrsta bătrîneții „sînt furnici al căror furnicar este distrus”, căci, după cuvîntul exact al lui Henri Poincare, „*on devine le passé*”⁶³.

Infidelitatea imaginilor trecutului, în amintirile oamenilor bătrîni, capătă chipul unei profunde „exteriorități” a evenimentelor trăite, dificila lor fuziune constituindu-se într-un amalgam de o fixitate adesea exotica. Concluzia Simonei de Beauvoir este că prin acest joc al simulacrelor, în fond, *trecutul ne scapă* în proporție directă cu lungimea lui reală. Chateaubriand l-a numit, pe drept cuvînt, „deșertul trecutului”. Ceea ce este viu în restituiră pe care ne-o dă, spontan sau căutat, *memoria este absența căldurii trecutului*. De aceea, pelerinajele prin locurile pe unde am trecut rămîn zadarnice. Este un fel de răzbunare a spațiului pe trădările timpului. „Nu numai materialitatea faptelor ne scapă, dar asupra valorii pe care

trebuie să le-o acordăm, noi ezităm, și judecata noastră va rămîne întotdeauna în suspensie”⁶⁴.

O apropiere de filosofia lui Albert Camus este, credem, întemeiată și de acel „îmi este egal”⁶⁵ la care conduce, deopotrivă, gîndirea absurdă ca și filosofia ambiguității. „Ceea ce mă neliniștește e că totul mi-e egal”, afirmă în ultimele clipe ale vieții, mama autoarei, iar aceasta este nevoită să recunoască adevărul că „nici unul dintre cuvintele ei tandre nu m-a mișcat ca această declarație de indiferență”⁶⁶.

Parafrazînd pe Chateaubriand, Simone de Beauvoir vede în omul bătrîn pe cineva care are mulți morți în urma lui. Ceea ce îi lasă pe bătrîni neconsolați este pierderea unor oameni mai tineri de care ei își legau propriul lor viitor. Disparația unui prieten, a unui cunoscut *anulează* niște raporturi care au compus, la un moment dat, întreaga noastră existență. Memoria noastră nu mai găsește decît un simulacru înghețat. „În «momentele funciare» care jalonează istoria mea, eu sînt aceea care am fost înmormîntată” afirmă Simone de Beauvoir, care a pierdut în viața ei pe Camus, pe Merleau-Ponty, pe Giacometti.

Trecutul atinge cu aripa sa memoria, într-un stil de fetișizare, încît un Jean Cocteau avea temei să susțină că Victor Hugo „se lua drept Victor Hugo” în *Memoriile sale*, după cum Sartre, la sfîrșitul *Cuvintelor* dezvăluie impropriul demersului autobiografic, cînd spune: „În ceea ce mă privește nu mă descurc și mă întreb uneori dacă nu mă joc de-a cine pierde cîștigă și nu mă străduiesc să-mi calc în picioare speranțele de altă dată, pentru ca totul să-mi fie redat însutit”⁶⁷. Cu alte cuvinte, Sartre ne reamintește că *existența umană este ceea ce nu este, și nu este ceea ce este*⁶⁸.

Existența se întemeiază depășindu-se în permanență. La bătrîn transcenderea se lovește de moarte. El caută să-și întemeieze existența, reluînd primii ani ai vieții,

⁶¹ Ibidem, p. 383.

⁶² Vezi M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, și J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*.

⁶³ Cf. SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 386.

⁶⁴ Ibidem, p. 388.

⁶⁵ Vezi ALBERT CAMUS, *La Chute*, 1956.

⁶⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *O moarte ușoară*, pp. 103—104.

⁶⁷ J.-P. SARTRE, *Cuvintele*, Ed. pentru Literatură Universală, București, 1965, p. 238.

⁶⁸ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*.

copilăria. În fiecare este puternic interiorizată legătura dintre copilărie și bătrânețe. Toată viața trecută este *reificată* (chosifié), atît sub raport biologic, cît și sub raport cultural, sub *figura practico-inertului*. Cu cît cineva înaintază în vîrstă, cu atît atîrnă mai greu asupra lui munca sa obiectivată sau înstrăinată, adică ceea ce Sartre numește „practico-inertul”⁶⁹.

Sociologul Gorz — de la care Simone de Beauvoir a preluat multe teme și argumente — în lucrarea sa *Le Vieillessement* susține că dacă tinerețea este „o mai mică inerție de urnit”, maturitatea înseamnă să devii „un altul pentru alții”; un individ este definit, de exemplu, de meseria sa; el și-a ales liber viitorul care, acum, îi apare ca necesitatea ce îl așteaptă; trecutul apărîndu-i ca o alienare, proiectele îi sînt pietrificate. Bătrînețea nu este altceva decît exacerbarea însăși a maturității.

Pentru bătrîn, viitorul este *scurt și închis*. „El este cu atît mai închis cu cît este mai scurt; și pare cu atît mai scurt cu cît este mai închis”⁷⁰. Timpul nu se scurge la fel în diferitele momente ale existenței noastre. În măsura în care îmbătrînim timpul se precipită, în vreme ce anumite momente ale copilăriei par a fi trăite cu înecetinitorul. „O lume nouă, o lume întotdeauna nouă, tînără pentru totdeauna, acesta e paradisul, scrie Eugène Ionesco... Viteza nu este numai infernală, ea este infernul însuși, ea este accelerația căderii. A existat prezentul, a existat timpul, *nu mai există nici prezent nici timp, progresia geometrică a căderii ne-a lansat în nimic*” (s.n.—T.G.)⁷¹.

Bătrînul este omul care descoperă finitudinea proprie. Viitorul care altădată se dilata către infinit, fără probleme, se restrînge accentuat și abia constituie o problemă. Viitorul nu mai este plin, umflat de promisiuni, el se contractă la măsura ființei finite care are puțin a-l mai trăi. În spiritul ontologiei fenomenologice, realitatea umană apare ca fiind afectată de o *dublă finitudine*: una este contingentă și atîrnă de facticitate, în sensul că exis-

⁶⁹ Vezi J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, 1967, pp. 175—300.

⁷⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, pp. 395—396.

⁷¹ EUGÈNE IONESCO, *Journal en miettes* (Cf. SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, pp. 398—399).

tența are o limită care îi vine din afară; a doua este o structură ontologică a „pentru-sinelui”. La vîrsta bătrîneții, cele două finitudini apar împreună, și una prin cealaltă.

Realitatea umană ar rămîne finită, chiar dacă ar fi nemuritoare, argumenta Sartre, deoarece *ea se face finită alegîndu-se umană*⁷². Însăși libertatea este creatoarea finitudinii și cea care asumă finitudinea. Aceasta reprezintă însăși *unicitatea* unei vieți. Fiecare om are un început definitiv al propriei sale istorii și, prin aceasta, un trecut unic pe care trebuie să-l depășească. Omul bătrîn are anii numărați și el nu poate ieși din această realitate. Viitorul indefinit a devenit pentru el un viitor finit; un viitor mărginit și un trecut înghețat — aceasta este *situația* pe care o are de înfruntat omul bătrîn, situație care poate fi paralizantă pentru activitate, sau dimpotrivă.

Accelerația contemporană a istoriei a transformat profund raporturile omului bătrîn cu activitățile sale. Devenirea individuală și cea socială se află în decalaj permanent, cu atît mai vizibil la situația omului bătrîn din domeniul cunoașterii. Posibilitatea generală a omului bătrîn de a interveni în evoluția societății, în particular în fața *noutății*, a fost diferită, după profesii, aptitudini, capacități fizice și intelectuale. Pe de altă parte, unele profesii, cum este cea de medic, care altă dată cereau o experiență mai îndelungată, sînt periclitare astăzi, de preferință pentru tînăra generație. La fel stau lucrurile cu intelectualii și mai ales cu creatorii de pe terenul științei și artei. Simone de Beauvoir dezvăluie multiple aspecte și situații contradictorii, cînd în știință „cei întîrziți pot fi considerați mai tîrziu ca precursori”, cînd un Einstein, aflat la vîrsta bătrîneții, „a jenat progresul științei mai curînd decît l-a servit”⁷³.

Autoarea *Bătrîneții* introduce însă o deosebire radicală între opțiunea filosofului și opțiunea savantului. În timp ce savantul descrie universul în exterioritatea sa, filosoful apreciază că omul este acela care face știința, adică el vrea să dea temei raportului dintre univers și om, socotind omul ca subiect. Simone de Beauvoir se referă, desigur, în primul rînd la filosoful exprimînd poziția feno-

⁷² J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*.

⁷³ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 418.

menologică, la filosoful existențialist care se declară simultan *pentru* și *contra* științei: „el o acceptă în măsura în care ea este un produs uman, dar refuză să vadă în ea reflexul unei realități existente în sine”⁷⁴. Cu alte cuvinte, filosoful este acela pentru care omul este tot timpul în chestiune în propria lui ființă, adică este acela care se *întreabă asupra condiției umane luată în totalitatea ei*. Filosoful este el însuși un om, „tot omul”, ceea ce spune el este însuși el, „în universalitatea sa”. Orice viziune asupra lumii se constituie izvorînd dintr-o „experiență ontologică” de o evidență intimă și pe care el nu o abandonează niciodată, ba, mai mult, o corijează și o îmbogățește permanent, cu vîrsta. Ca și savantul, filosoful este, în parte, alienat de interese ideologice, consideră Simone de Beauvoir, el nu va putea să accepte de a-și vedea descalificate opțiunile anterioare.

În ceea ce privește situația scriitorilor, aceasta este extrem de labilă și pestrîță, în sensul că mulți dintre ei se afirmă la o vîrstă foarte înaintată, în vreme ce alții, la fel de mulți, reușesc la o vîrstă medie sau chiar foarte tînără. Dacă filosoful consideră omul ca noțiune, vrînd să cunoască *raportul total* al omului cu universul, scriitorul vizează și el universalul, dar plecînd de la singularitatea omului. El nu pretinde să dea o cunoaștere, o știință — susține autoarea — ci „să comunice ceea ce nu poate fi știut: sensul trăit al ființei sale în lume”⁷⁵. Prin tălmăcirea imaginației, proiectîndu-se în imaginar, scriitorul smulge enunțuri definite și inteligibile „confuzei opacități a nespului”.

Vocația scriitorului este decisă prin alegerea originară a imaginărilor, de aceea, prin mijloacele folosite în opera sa, el se manifestă ca printr-un refuz agresiv al unei realități date și astfel intră într-un raport dublu, de receptare sau de refuz, cu ceilalți oameni. Or, scriitorul bătrîn pierde pasiunea și forța de a se menține în acest echilibru instabil pe care i-l favorizează propria operă. „Pentru a scrie lucruri bune — spunea Flaubert — trebuie o anumită vivacitate”. Suspectarea propriilor forțe, bănuiala declinului, repetarea sînt tot atîtea semne ale dispariției ansamblului personal, capabil de creație valoroasă. Și,

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, p. 422.

totuși, excepțiile sînt multe: Daniel Defoe, Henri James, Victor Hugo ș.a.

Scriitoarea eseului *La Vieillesse* își colorează argumentarea cu aspecte din viața și opera muzicienilor, a pictorilor, și încheie largul său periplu descriptiv cu oamenii politici. „Omul politic nu a ales nici domeniul abstract al savantului și filosofului, nici lumea imaginarului. El este ancorat în realitate; el vrea să acționeze asupra oamenilor pentru a devia către anumite scopuri istoria epocii sale”⁷⁶. La perspectiva pe care o deschide, sau închide, existența mijloacelor nucleare de nimicire în masă, Istoria prezintă un chip față de care vîrsta înaintată are atitudini ambigui. Precizînd-o pe a sa, Simone de Beauvoir, în spiritul optimismului activist al întregii sale opere și concepții, afirmă contradictoriu: „Incapabilă, ca toată lumea, de a concepe infinitul, eu nu accept finitudinea. Eu am nevoie ca să se prelungească indefinit această aventură în care se înscrie și viața mea. Iubesc tinerețea; doresc ca prin ea să se continue specia noastră și ca aceasta să cunoască timpuri mai bune. Fără această speranță, bătrînețea către care mă îndrept mi-ar părea total insuportabilă”⁷⁷.

După un excurs istoric din care nu lipsesc bătrîni ca Anatole France, Clemenceau, Poincaré, Churchill, Gandhi, care au exprimat inițiativa dar și eșecul, în tentativele existenței lor, Simone de Beauvoir observă destinul potrivnic al omului politic, ființă ursită, adesea, să facă Istoria, și condamnat să fie ucis de către aceasta. Astfel, de pildă, Clemenceau, om al războiului, a fost îndepărtat imediat după război; Churchill, autor al victoriei Angliei, a apărut ca depășit de evenimente, după obținerea victoriei; la fel, Gandhi a condus India la independență, dar independența a creat o situație care cerea renegarea tuturor principiilor lui Gandhi.

Un decalaj sau o întîrziere principială față de istoria în curs, marchează negativ actele și intențiile omului politic bătrîn. „Memoriile” pe care le scrie, de obicei, un asemenea personaj istoric, sînt întotdeauna autoapologii sau pledoarii, în fața generațiilor viitoare, împotriva epocii actuale care l-a nedreptățit. *Raportul transformat* al bă-

⁷⁶ Ibidem, p. 435.

⁷⁷ Ibidem, p. 436.

trînelui cu timpul deschide o evaluare hotărît pozitivă și exclusivă a trecutului, un fel de conviețuire distantă cu prezentul, și teama inactivă față de viitor. Exemplele lui Aragon, Balzac, Casanova, Tolstoi dau chipul cel mai felurit acestei *inadecvări* cu timpul pe care o manifestă ultima vîrstă a existenței umane. „Pentru bătrîn, moartea nu mai este un destin general și abstract: este un eveniment apropiat și personal”⁷⁸.

Pentru Jean-Paul Sartre, bătrînețea și moartea fac parte din categoria „irealizabilelor”, deoarece „pentru-sinele” nici nu poate să le atingă, fără a se autoanula, nici nu poate să se proiecteze către ele. Moartea apare ca limita externă a posibilităților cuiva, și nicidecum drept propria posibilitate a aceluia.

Cînd relatează cu mijloacele unei „literaturi fără ficțiune” moartea mamei sale, Simone de Beauvoir nu se îndepărtează numai de imaginar⁷⁹, la care reduce ca și Sartre esența artei, dar, ea se îndepărtează chiar de ideea finitudinii (*Sein zum Tode*) ca structură a existenței umane. Ea revine la intenționalitatea husserliană, într-o manieră cu totul particulară, afirmînd: „*Omul nu moare pentru că s-a născut, nici pentru că a trăit, nici de bătrînețe. Moare de ceva... (s.n.—T.G.).* Nu există moarte naturală: nimic din ceea ce i se întîmplă omului nu este vreodată natural, fiindcă prezența lui pune lumea sub semnul îndoielii. Toți sîntem muritori: dar pentru fiecare moartea este un accident și — chiar dacă o cunoaște și o primește — o violență nemeritată”⁸⁰.

Aidoma revoltei lui Albert Camus împotriva absurdului existențial, judecata Simonei de Beauvoir înseamnă un refuz al condiției umane care este finitudinea. Acest refuz, această atitudine „anti-physis” exprimă atît nostalgia de nemurire a scriitoarei din *Tous les hommes sont mortels*, pentru care moartea însemna „un scandal al solitudinii și despărțirii”⁸¹, cît și marele paradox al crea-

⁷⁸ *Ibidem*, p. 465.

⁷⁹ Vezi N. MANOLESCU, *Literatura fără ficțiune*, prefată la SIMONE DE BEAUVOIR, *O moarte ușoară*, Ed. Univers, București, 1972, p. 8.

⁸⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *O moarte ușoară*, Ed. Univers, București, 1972, pp. 127—128.

⁸¹ Vezi ANTOANETA TÂNĂSESCU, *Sub cascada timpului*, prefată la SIMONE DE BEAUVOIR, *Toți oamenii sînt muritori*, Ed. Univers, București, 1976, p. 7.

ției sale, deoarece, la Simone de Beauvoir, o profesie demistificatoare declarată se conjugă, bizar, cu refuzul evidenței. Incontestabil, este prezentă, în paginile lucrărilor ei, atitudinea umană cea mai profundă, trăirea cea mai frecventă: regretul definitiv al ființei muritoare, conștiința, pentru finitudinea sa. Contradicția, desigur, nu este a vieții, ci a raportului dintre viață și teoria ambiguă a Simonei de Beauvoir, al cărei rezumat ne comunică revolta unanimă în fața biologicului existenței noastre, revolta împotriva „coruptibilității cărnii”.

După fenomenologia ființei-în-lume a bătrînelui, revenind la cotidian și lumesc, analizele Simonei de Beauvoir, încărcate cu argumentele științei, cu cele ale statisticii normalului și patologicului conturează dificil, dar sigur, un tablou umanist în care, deși „diminuat, sărăcit, aflat în exil în timpul său, bătrînul rămîne totuși acest om care a fost”⁸².

Ca și situația femeii, în *Le Deuxième Sexe*, situația omului bătrîn exprimă, în același timp, o ambiguitate existențială, patologică, socială, morală și psihologică. Viața sa nu este doar un *divorț trăit*, cu timpul efectiv al existenței, sau numai un decalaj cu celelalte generații, ci este locul întretăierii proiectelor, libertății și demnității individuale, cu facticitatea și opacitatea pe care societatea contemporană capitalistă i-o revelează cu cinism, cel mai adesea. Contra precarității unei situații obiective, apărarea bătrînilor este ea însăși determinată de viața într-o anumită societate concretă.

În tematizarea unei astfel de corelații, nu întotdeauna clară pentru Simone de Beauvoir, găsim slăbiciunile esențiale ale lucrării *Bătrînețea*: în indistincția cultivată continuu, dintre societatea capitalistă și societatea socialistă. Desigur, „un individ diminuat care luptă pentru a rămîne om” nu poate fi o definiție universală, valabilă oriunde și oricînd. De altfel, ignorînd succesele țărilor socialiste în soluționarea acestei probleme fundamentale pentru ființa și moralitatea socială, Simone de Beauvoir folosește, adesea, informații eronate, incapabile să dea tabloul real al efortului constructiv reușit, de elevare la autentică demnitate, a bătrînilor din aceste țări⁸³.

⁸² SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 472.

⁸³ *IBIDEM*, *Appendice*, III, pp. 586—603.

Concluzia cărții *La Vieillesse* se dorește o angajare pozitivă, din perspectiva căreia bătrânețea nu este consecința necesară a existenței umane. Ea nu reprezintă nici „necesitatea contingenței noastre“, cum a definit Sartre corporalitatea existenței umane. Mai mult decât moartea, bătrânețea este opusă vieții, și, pentru ca ea să nu devină o parodie derizorie a existenței noastre anterioare, nu există decât o singură soluție, decide Simone de Beauvoir, anume aceea de „a urmări scopuri care dau un sens vieții noastre: devotament față de indivizi, de colectivități, de cauze, muncă socială sau politică, intelectuală, creatoare. Contrar celor ce afirmă moralității, trebuie să dorim a conserva la cea mai înaintată vîrstă pasiuni destul de puternice pentru ca ele să ne facă să evităm a ne concentra asupra noastră. Viața păstrează un sens atîta cît ea se acordă cu aceea a altora, prin intermediul iubirii, prieteniei, indignării, compasiunii“⁸⁴.

Politica societății contemporane față de bătrînețe „este scandaloasă“, repetă în critica sa Simone de Beauvoir, cu atît mai accentuat cu cît societatea a prefabricat condiția mutilată și mizerabilă, prin tratamentul inuman acordat majorității oamenilor, încă din vremea tinereții și a maturității. Indivizii exploatați, alienați devin „rebuturi“ sau „deșeuri“ atunci cînd forțele încep să-i părăsească. Veritabila problemă a bătrîneței poate fi formulată astfel: Ce va trebui să fie o societate pentru ca, la bătrînețea lui, un om să rămînă un om? Ar trebui ca societatea să-l fi tratat întotdeauna ca om. Or, societatea contemporană, pentru care numai profitul contează, își demască singură „umanismul“ de fațadă. Odată deveniți bătrîni, foștii lucrători sînt socotiți ca o specie străină. O tăcere complice, concertată face din bătrînețe o lume umană voit ignorată. „Bătrînețea denunță eșecul întregii noastre civilizații“⁸⁵.

Omul trebuie să fie refăcut în întregime. Toate relațiile dintre oameni trebuie să fie recreate. Dacă cultura n-ar fi o știință inertă, cucerită odată pentru totdeauna apoi uitată, dacă ea ar fi practică și vie, relevă Simone de Beauvoir, dacă prin ea individul ar avea cu mediul său o legătură care s-ar împlini și reînnoi în decursul anilor,

⁸⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 567.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 569.

el ar fi la orice vîrstă un cetățean activ și util. Dacă n-ar fi fost atomizat din copilărie, dacă ar fi participat la o viață colectivă cotidiană, și esențială ca însăși viața sa, el nu ar mai cunoaște niciodată exilul.

4. Depășirea prin „nici“ nu este o depășire reală

Imagînd o societate ideală, Simone de Beauvoir susține că, în aceasta, bătrînețea n-ar trebui să existe, în sensul că individul, deși slăbit de vîrstă, nu ar mai părea diminuat, ci ar fi doar atins într-o bună zi de o maladie și ar muri fără să fi suferit nici o degradare. Bătrînețea ar fi atunci un adevărat moment al existenței, diferit de tinerețe și de maturitate, dar posedînd echilibrul său și lăsînd deschisă individului o largă gamă de posibilități.

În critica pe care o dresează „politicii bătrîneței“, Simone de Beauvoir nu vizează doar înălțarea unei atitudini mai generoase, o creștere a nivelului pensiilor sau construirea unor aziluri mai sănătoase, mai confortabile etc. Ea pune sub semnul întrebării însuși sistemul generat de o societate a profitului. „Este în joc întregul sistem și revendicarea nu poate fi decât radicală: să schimbăm viața“⁸⁶.

S-a remarcat, adesea, cu mult temei, că atitudinea teoretică a Simonei de Beauvoir este departe de a fi simetrică, în echilibrul dintre critica dresată opresiunii capitaliste, și modul de a construi pozitiv imaginea unei societăți mai bune. Situată, în general, pe pozițiile progresiste ale dezvăluirii inechității sociale instaurate de proprietatea capitalistă, Simone de Beauvoir rămîne tributară metodologiei fenomenologice care, pe lîngă genul nou de subiectivism cultivat în secolul nostru, cere o permanentă transcendere, prin folosirea functorului „nici“ ca legătură a entităților (materie-conștiință, ființă-existență etc.).

Dacă la M. Merleau-Ponty ambiguitatea ontologică se caracteriza în ultima lui lucrare *Vizibilul și invizibilul* ca o „hiperdialectică“, la Simone de Beauvoir *depășirea*

⁸⁶ *Ibidem*, p. 570.

prin „nici“ tinde să însemne depășirea „unei morale a ambiguității“ într-o *morală socialistă „post-revoluționară“*!

Conexînd deliberat atitudinea antitraditionalistă cu alegerea lucidă a viitorului⁸⁷, gînditoarea existențialistă repune în cauză ideea de *eternitate*. În fața ostilității apărătorilor tradițiilor spiritualiste, opera Simonei de Beauvoir reprezintă expresia ultimă a gîndirii ateiste, care a încercat să înlocuiască mirajul eternității, printr-un *viitor* înțeles, după cuvîntul lui Camus, drept „transcendența oamenilor fără Dumnezeu“.

Critica marxistă a văzut în existențialismul etic al Simonei de Beauvoir înregistrarea unui prezent tranzitoriu, a ultimei faze a decăderii sociale burgheze. Existențialismul acestei scriitoare, mai accentuat chiar decît cel al lui Sartre, pune în chestiune structurile fundamentale ale societății burgheze și suprastructura corespunzătoare, în special ordinea morală iudeo-creștină. Dar această viziune, ea însăși de factură burgheză, nu poate decît să propage un sentiment de culpabilitate și de neputință, care nu dobîndește virtuțile energice ale unei morale a acțiunii revoluționare.

Interpretul Serge Julien-Caffié greșește fundamental, atunci cînd consideră că nu există o morală marxistă și că trebuie să-i concedem Simonei de Beauvoir meritul de a fi încarnat *singura morală* care poartă în ea o concepție marxistă a Istoriei⁸⁸. Critica pe care o face ea opresiunii este departe de o însușire justă, și aplicare justă, a marxismului, ambiguitatea relației individului cu semenul său nefiind un teren propice edificării unei perspective etice și sociale valide. A teoretiza permanent libertatea individului, fără a o trece prin mișcarea necesară a socialului care este revoluția socialistă, înseamnă a te menține pe o poziție abstractă, utopică. „O morală umanistă reclamă ca orice experiență vie să fie locuită de o libertate“⁸⁹.

Ce poate însemna, însă, permanenta depășire prin proiect a existenței individuale, transformarea radicală a raportului dintre om și om, fără medierea necesar trans-

formatoare a unei revoluții de clasă așa cum este revoluția socialistă? Simone de Beauvoir rămîne, în fapt, la viziunea lui Feuerbach, care — așa cum au subliniat Marx și Engels — a prezentat ca pe cel mai grandios rezultat al ei faptul banal al necesității relațiilor dintre oameni, fapt care decurge din însăși deosebirea dintre sexe, cu alte cuvinte, prezentarea sub forma misterioasă a „unității dintre Eu și Tu“⁹⁰.

A revendica pur și simplu individul, fără a înțelege că re-personalizarea istorică a indivizilor, dobîndirea libertății personale nu este posibilă decît numai prin „colectivitatea proletarilor revoluționari“, este tara cea mai profundă a concepției sociale a Simonei de Beauvoir. În privința libertății, Marx și Engels au demonstrat, în *Ideologia germană*, că oamenii și-au cucerit-o, în măsura în care le-o dicta și le-o îngăduia *nu idealul lor despre om*, ci ansamblul forțelor productive limitate. Prin faptul extrem de grăitor că *raportul individual s-a transformat, istoricește, în contrariul său, într-un raport material*, sarcina foarte precisă a indivizilor — scriau Marx și Engels — a devenit *înlocuirea dominației relației și a accidentalului prin dominația indivizilor asupra accidentalului și a relațiilor*, ceea ce, în viziunea lor, coincidea cu a organiza societatea pe baze comuniste⁹¹.

Atitudinea „anti-physis“ a gînditoarei franceze consacra Cetatea, orașul industriei drept ultima și cea mai înaltă realizare a omului eliberat de natură. Ca și Oswald Spengler altădată, ea se face reprezentanta unei gîndiri iscate de Cetate, fie că este vorba de Roma, Pekin, Havana sau New York.

Dorind să anticipeze apariția unei ordini umane care ar elimina sistematic erorile, lipsurile, mecanismele oarbe, nedreptățile de ordin natural, și care ar putea înlătura amenințarea pe care o constituie azi: corpul, contingentă brută, Altul, trecutul sau moartea, calea cea mai sigură i se părea a fi *afirmarea unei voințe de comunicare generalizată* întemeiată pe buna credință, pe buna folosire a limbajului, pe refuzul oricărei ierarhii naturale și a oricărei diferențieri sexuale sau rasiale.

⁸⁷ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 142.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 144.

⁸⁹ SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, t. II, p. 216.

⁹⁰ MARX-ENGELS, *Opere*, vol. 3, Ed. politică, București, 1958, p. 585.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 453—454.

Pregnant utopice, uneori aflate chiar la antipodul marxismului, speranțele Simonei de Beauvoir afirmă că, pentru prima dată în timpul nostru, civilizația nouă care se elaborează, moștenirea întregii istorii a pământului, capătă certitudinea posibilității de a fi stăpina direcției pe care a apucat-o. Această „perspectivă“ ar trebui să poarte semnele unui adevărat *inceput* al istoriei, iar morala pe care o edifică Simone de Beauvoir ar vrea să fie aceea a unei umanități aflate în pragul definitivei sale dezrobiri.

Serge Julienne-Caffié relevă că, punând pe plan teoretic probleme noi ca acelea a femeilor, a tinereții și bătrâneții, a popoarelor neeuropene etc., Simone de Beauvoir le depășește adesea abstract, în perspectiva unei „universalități socialiste“ totul indistincte. Serge Julienne-Caffié atinge o latură esențială când menționează că „marxiștii au dreptate să critice această constantă de slăbiciune pe care ei o consideră ca o țară secretă: *ambiguitatea mesajului în dublu chip al Simonei de Beauvoir (s.n. — T.G.)* se pretează la această critică deoarece el înregistrează nu numai descompunerea societăților burgheze, ci de asemenea, dincolo de ceea ce îi prevăd intelectualii comuniști obnubiți numai de aspectul politic al fenomenului, venirea socialismului ca raport nou dintre om și om”⁹².

În fond, este cu totul nesatisfăcător un mesaj umanist care se încapăținează să rămână în schemele explicative și proiective elaborate de Feuerbach sau de Proudhon. Noutatea socialistă a omenescului nu se poate constitui, în latura sa etică, nici printr-o utopică abolire a violenței din istorie și nici printr-o „intervenție“ sociologică, în social, care să ignoreze dialectica reală dintre necesitate și libertate, dintre legitate și multitudinea actelor individuale. Ideea însăși de „morală postrevoluționară“ înseamnă o radicală îndepărtare de concretețea vieții istorice, precum și de esența viziunii comunist-științifice a marxismului, pentru care, comunismul nu este nicidecum atingerea unei stări edenice a omului, a unei societăți perfecte, a unei „societăți postrevoluționare“. Pe bună dreptate, în Programul Partidului Comunist Român se subliniază că între treapta inferioară și treapta superioară a comunismului nu există zid despărțitor și nici contradicții antagoniste, că încă din prima fază se înfăptuiesc unele

⁹² SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, pp. 146—147.

principii fundamentale ale comunismului. Importantă este perspectiva umanistă a socialismului, care concepe omul ca ființă socială aflată în strinsă legătură și interdependență cu semenii săi, cu masele largi populare. Această perspectivă umanistă este întemeiată pe relații de colaborare și stimă reciprocă între toți membrii societății, pe interzicerea oricărei exploatare și asupririi, pe egalitate, pe libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor. Tocmai prin astfel de proiectii umaniste, morala societății comuniste nu poate fi decât o morală revoluționară.

Încercînd să-i justifice paradoxurile și inadecvarea la judecata critică, ce i se drează de pe diferite poziții ideologice, Serge Julienne-Caffié vede în tentativa etică a Simonei de Beauvoir, această „morală postrevoluționară“, o adevărată figură de cavaler aflat singur în fața umanității. Pentru interpretul francez, opera Simonei de Beauvoir reprezintă un exemplu destul de viu asupra tuturor „întreprinderilor mai mult sau mai puțin concrete de desfigurare“ la care este expusă opera de revoltă și de negare a unui scriitor, în condițiile societății capitaliste.

Întreprinderea de „desfigurare“ la care a fost supusă Simone de Beauvoir are, după Julienne-Caffié, cîteva etape importante: 1. mai întîi, ea ar fi fost socotită, pe nedrept, „cea mai bună discipolă a lui Sartre“ cînd, de fapt, demersul ei ar fi mult mai robust și mai pozitiv decît acela al lui Sartre; 2. apoi, Simone de Beauvoir a fost integrată, cu scandal, în problema emancipării feminine, verigă prin care s-ar explica „trecerea de la descoperirea altului la descoperirea societății politice“; 3. în sfîrșit, succesul deosebit al lucrărilor ei autobiografice a culminat cu *La Force des choses* în care este vorba despre „nefericirea de a fi muritor, despre eșecul de a fi viu“, folosind cuvintele lui Claude Roy⁹³. Este drept că în lucrarea *Puterea lucrurilor*, Simone de Beauvoir a făcut mărturisirea, care a putut fi interpretată drept cea mai clară recunoaștere a decepției pe care i-au generat-o, deopotrivă, viața și opera: „*Je mesure avec stupeur à quel point j'ai été flouée*“.

⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 148.

Apărătorii operei gînditoare existențialiste au evidențiat că „*j'ai été flouée*” (am fost înșelată) nu este mărturisirea conștientă a unei ratări existențiale, și cu atît mai puțin refutarea doctrinei existențialiste pe care a dezvoltat-o, ci reprezintă „verificarea” ei, descoperirea nădă a condiției umane, prin concedierea oricărei religii, adică și a ultimei religii care mai putea fi acceptată, „religia artei”.

În realitate, opoziția scriitoarei existențialiste atît față de creștinism, cît și față de orice partid politic, această inopțiune funciară care vrea să se constituie aparte, și pozitiv, în morala ambiguității și în morala postrevoluționară, se înstrăinează radical de forța eficace a factorului social-politic pe care o reprezintă clasa muncitoare și partidul comunist. Nu degeaba s-a vorbit despre extremismul autoarei, probat mai cu seamă în frecvențele sale intervenții⁹⁴ cu evident caracter politic.

Simone de Beauvoir și-a construit viața individuală și culturală, nu ca pe o operă de artă, ci ca pe o tentativă de „mărturie a adevărului”. De la *Amintirile unei fete cuminți*, la mărturisirile din *La Force de l'Âge* și din *La Force des choses* asistăm la o reală „creație de sine prin sine”, cu sfîșierile și revenirile pe care le determină dramatica necesitate de a fi tot timpul „cu mîna pe condei”. Efortul creator, legătura strînsă cu lucrările sale, schițate, smulse și reluate, „permite singură — sugerează același Serge Julien-Caffié — de a sesiza pe viu acest proces de edificare prin care se face o viață liberă care înțelege să mărturisească împotriva tentației individuale sau colective a iresponsabilității”⁹⁵.

Neallegînd decît o cale proprie, cu totul individuală, pericolul iresponsabilizării paște la tot pasul această deliberată ambiguitate și autonegare de sine, care este propriu demersului filosofic al Simonei de Beauvoir. Vocația de a comunica, odată demitizată, „mișcarea progresivă a unei libertăți în marș” poate avea calitățile unei mărturisiri, dar nicidecum pe cele ale unei perspective, ale unei înălțări umane a maselor, a semenului și a eului propriu. Aceasta este dificultatea pe care o probează viața

⁹⁴ Vezi SIMONE DE BEAUVOIR, *Djamila Boupacha* (collab. avec Gisèle Halimi), 1962.

⁹⁵ SERGE JULIENNE-CAFFIÉ, *op. cit.*, p. 152.

și opera Simonei de Beauvoir. Nu eșecul unei doctrine, ci incapacitățile și ambiguitățile care singularizează o viață în chiar revolta ei sinceră, în chiar nevoia permanentă de celălalt: „Nu, nu o operă de artă, ci viața mea cu elanurile ei, cu chinurile ei, cu zbaterile ei, viața mea care încearcă să se spună pe ea și nu să servească de pretext pentru eleganțe”⁹⁶.

*
* *

Divorț cultivat cu obstinație față de orice soluție socială de generalitate, proiecția de viață și proiecția de scriitură a Simonei de Beauvoir se edifică pe un paradox voit: să abordeze problematica socială a relației cu Altul, statutul istoric al femeii și frustrarea burgheză a vîrstei bătrîne, printr-un apel teoretic redus la strunga manifestărilor existențiale ale insului singular, iar, simultan, să nutrești convingerea că o astfel de judecare a socialului negativ (oprimare a semenului, feminitate ca inferioritate socială și bătrînețe) este singura capabilă a deschide lumini către autenticul omenesc din individ. Desigur, dacă poate fi vorba de o consecință logică a unei astfel de întreprinderi, ea nu este alta decît *abstracția proastă*, acea abstracție care nu mai urcă spre concret și spre unitate, abstracția care nu poate folosi nici cunoașterii, nici acțiunii, abstracția care se îndreaptă către haos, și nu către cosmos, către ordine. Pe bună dreptate, marele fizician Werner Heisenberg releva că o astfel de abstracție corespunde „unui ciudat stadiu intermediar de nesiguranță și dezordine”⁹⁷.

Desigur critica pe care o dresăm își asumă un *partis pris* necesar, ea vizează coordonata teoretică a moralistei franceze, filosofia pe care o conturează literatura și eseurile ei, și nu trăirea sinuoasă, tatonantă, contradictorie pe care tinde să ne-o reveleze, în chip dublu, o stufoasă biografie autoreflectată.

Dacă gîndirea lui Merleau-Ponty, centrată pe o deschisă intenționalitate ontologică, mărturisea vocația unui „raționalism al sensibilului”, iscată deopotrivă din obsesiile

⁹⁶ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Force des choses*, Gallimard, 1963, p. 8.

⁹⁷ Vezi WERNER HEISENBERG, *Pași peste granițe*, Editura politică, București, 1977, p. 272.

filosofiilor *cogito*-ului și transcendentalului, gândirea Simonei de Beauvoir nu păstrează din ideea de ordine, de raționalitate, decât umbra unor reale structuri antropologice: finitudinea umană individuală, depășirea temporală „pas cu pas”, libertatea ca proiecție către posibil, reciprocitatea ambiguă a raportului cu semenul, contradicțiile acțiunilor individuale, refuzul constant a ceea ce este *natură*, în femeie și în vîrsta bătrînă.

Fundamental existențialistă, prin metodologia fenomenologică uzitată, concepția Simonei de Beauvoir își reteză accesul valid la problematica ei de preferință, întrucît socialul și istoria, implicate structural demersului etic și axiologic, nu pot decît să fie suspendate atunci cînd omul este redus la o ambiguitate ontologică, egală unei prelungești nostalgii a depășirii finitudinii. Dacă Nietzsche echivala tragedia cu o „lume intermediară între frumusețe și adevăr”⁹⁸, Simone de Beauvoir încearcă să instituie valorile binelui și răului într-o „morală” a ambiguității, aflată simultan dincolo de universul tragic, la fel ca și de universul comic. Demersul ei, exclusiv etic, este străin conflictului estetic al tragediei, precum și opoziției cognitive dintre subiect și obiect. Dacă la această dublă *abstragere* adăugăm refuzul oricărei legături a eticului cu politicul din istoria concretă, avem tabloul esențial al aceluia *hybris* filosofic în stare să năruiască ființa unor culturi întregi⁹⁹.

Refractară clasificărilor manicheice de tipul judecății: de stînga sau de dreapta, Simone de Beauvoir, aidoma lui Sartre, Camus sau Merleau-Ponty, a crezut perpetuu în utopica posibilitate de a-și edifica și păstra manifestul angajant, fără dependențe și subordonări alienante la instituții politice. Poziția ei ideologică se vrea un individualism onest al femeii Simone de Beauvoir „a cărei întreagă existență este comandată de scriitură”. În Epilogul lucrării *La Force des choses*, scriitoarea își motiva *indiferența* și *detașarea radicală* față de valori și bunuri ale societății în care viețuiește, printr-o nostalgie de absolut pe care i-a furnizat-o copilăria. Simptomatic pentru individualismul paradoxal al inopțiunii sale este spo-

⁹⁸ Vezi GABRIEL, LIICEANU, *Tragicul o fenomenologie a limitei și depășirii*, Editura Univers, București, 1975, p. 129.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 211.

vedania: „Cînd locuiești într-o lume nedreaptă, este inutil să speri, prin vreun procedeu, de a te curăța de nedreptate; ceea ce ar trebui este de a schimba lumea, și eu nu am această putere. A suferi de aceste contradicții nu servește la nimic; a le uita, înseamnă a te minți. Asupra acestui punct de asemenea, *lipsit de soluție* (s.n. — T.G.), eu mă las condusă de umorile mele. Dar consecința atitudinii mele este o destul de mare izolare”¹⁰⁰.

Demersul de biografie autoreflectată pe care îl dezvoltă memoriile Simonei de Beauvoir este o punere în echilibru atît a succeselor și șanselor unei vieți, cît și a mutilărilor la care ea a fost expusă. O singură dimensiune existențială rămîne fără compensație în propriul univers demitizat: Bătrînețea, Marele Regret care anulează orice nostalgie. În fața ei, însăși superioritatea de a fi viu se elatină, căci „a îmbătrîni înseamnă a te defini și a te reduce”. Nu Bătrînețea ca „instituție” impresionează, ci faptul că știindu-te tînăr, te trezești într-o zi bătrîn, cînd tu cel care ai trăit mereu propria-ți proiecție către viitor, brusc, te vezi recapitulînd viața la trecut.

Concluzia eticienei ambiguității nu este sumbră, dar nici optimistă. Încrederea aparentă pe care ea încearcă să o semene, în actul creației scriitorului, ca șansă de a pune între paranteze orice „pietrificare”, deoarece „creația este aventură, este tinerețe și libertate”, este definitiv suspendată de adevărul care pătrunde inima și o stăpînește: „În ciuda a tot, este straniu de a nu fi mai mult decît un corp”¹⁰¹.

Iată cum, într-o filosofie a ambiguității, oroarea de natură se răzbună, și indecizia morală se complinește într-o resemnare.

¹⁰⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *La Force des choses*, Gallimard, 1964, p. 681.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 685.

Ambiguitatea și permanenta problemă a monismului în filosofie. (Câteva concluzii)

Este simptomatică prestanța filosofică de care se bucură, în fenomenologia celei de a doua jumătăți a secolului nostru, conceptul de *ambiguitate*, prestanță comparabilă, dintr-un, anumit punct de vedere, aceleia a conceptului de *entropie* în știință. Incontestabil, cauzele primare ale acestei frecvențe trebuie căutate în dialectica materială socială a istoriei ideologice propriie gândirii nemarxiste contemporane, expusă principial rătăcirilor tatonării și soluției sociale provizorii.

O situație reală de haos în raporturile sociale fundamentale, a generat întotdeauna, în zonele trăirii și ale comportamentului ideatic, o stare de *hybris*, de absență a măsurii, de frustrare a raționalității echilibrului acțiunii și judecății. Dezordinea capătă, aici, dimensiuni apocaliptice și prin proliferarea malignă a școlilor, curentelor sau aparițiilor singulare care, tocmai prin multitudinea lor, semnifică pînza subțire de adevăr pe care îl dețin.

S-a întîmplat că secolul al XX-lea, secolul atîtor revoluții, să capete, pentru o parte a lumii — cea burgheză —, chipul accelerat, gîfîitor al căutării unui alt „reazim” decît cel pe care i-l furniza Istoria, punîndu-i-l la îndemînă: revoluția socialistă. Într-un astfel de spațiu social, (cel al lumii burgheze), determinismul material-istoric al legităților obiective, constituite din și prin activitatea indivizilor, colectivelor, comunităților și popoarelor, s-a dedublat și sublimat teoretic, în chip necesar, printr-un „determinism” filosofic sui-generis, care se manifestă expres într-o anumită opțiune către *echivocitate*, *amestec* și *ambiguitate*, și nu către contradicție dialectică, către sinteză revoluționară.

Se poate susține că, astăzi, filosofia nemarxistă de orientare ateistă, așa cum este fenomenologia franceză, substituie tot mai accentuat contradicția dialectică prin ambiguitate, tinzînd astfel să dilueze marea problemă a legăturii ontic-ontologice a entităților și a metodelor filosofice, ceea ce filosofia marxistă a socotit cu maturitate a fi problema funciară a oricărei filosofii. Or problema raportului (dintre materie și conștiință) divulgă în chip esențial poziția genetică a acestor entități, primordialitatea de determinare, vectorul temporal între absolut și relativ, între infinit și finit, între unu și multiplu, precum și adecvarea metodologică a ordinii cugetării umane la ordinea și ființa lumii obiective.

Problema raportului, și corolarul ei: postularea binarității ontic-ontologice (materie-conștiință), deschide perspectiva înțelegerii luptei ideologice ca necesitate logică a istoriei, perspectiva înțelegerii dramei sociale a spiritualității umane. Totodată, problema raportului deschide, ca pe o latură complementară, logica unei sintaxe a așezării, a modului cum sînt legate entitățile, în cadrul relației însăși. Aceasta înseamnă să luăm în atenție felul în care operează în filosofie, și în istoria filosofiei, funcții logici, legăturile „și”, „sau”, „nici” etc.¹. Criteriul functorial, stabilirea legăturilor de bază este atît de organică, încît numai ea poate permite un acces esențial de la expresie la fond, de la sintaxă la semantică, de la așezare a entităților și stil la sens.

Realitatea logică a istoriei filosofiei ne deschide către ontologia implicită a funcțiilor, fundament pentru un nivel teoretic mai adînc în înțelegerea monismului. Despre demnitatea ontologică a funcțiilor logici „sau”, „și”, „nici” etc. se poate releva că primatul îl deține, în fața rațiunii ordonatoare a omului, distincția calitativă, individuația, disjuncția („sau”). Dacă rațiunea umană nu ar avea, vis-à-vis de ea, o ordine (Logos) mai amplă, anterioară și exterioară ei, ordinea lumii materiale de conexiuni între lucruri distincte și fenomene, gîndirea și logica umană, ca și munca sau acțiunea, nu ar fi posibile. Sub raport ontic-ontologic, la fel de originară ca și dis-

¹ Vezi TUDOR GHIDEANU, *Tetralema istorică a filosofiei și criteriul ei functorial*, în „Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza»”, 1974, secțiunea III, pp. 31—36.

junctia („sau“) este conjunctia („și“), cu toate că, din punct de vedere gnoseologic, în ordinea descoperirii de către rațiunea umană, ea este secundă. Ordinea conjunctiei ontic-ontologice este însă superioară ordinii disjunctiei ontic-ontologice, fapt confirmat de ivirea spontan, dialectică a legilor în știință, și a metodei dialectice în filosofie.

Situația ontic-ontologică a lui „nici“ este însă radical alta. Sub raport ontic propriu-zis, „nici“ nu are ființă decât în „falsul“ hesiodiac al ipotezei Haosului ca origine a lumii (fals, deoarece, astfel de ipoteze creează un *hiatus in temei*, între haos și cosmos — la orice nivel — fiind principial imposibilă o coerență genetică sau de fond). „Nici“ poate corespunde numai acelui *Urzeit*, acelui „timp mitic... înveșmîntat într-o ambiguitate fundamentală“². Demnitatea ontologică a acestui functor este esențialmente secundă. Ea ține numai de sfera legităților intelective, de exigențele și posibilitățile de „joc“ și „libertate“ ale rațiunii și imaginației³. Căci „nici“ este precum un soi de „nemulțumire“ congenitală a gândirii și imaginației, în fața realității presante a ordinii disjunctiei și conjunctiei. „Nici“ nu ființează decât în raport cu disjunctia și conjunctia, ca o pretenție implicită de instituire a unei alte ordini. Cu alte cuvinte, „nici“ nu este decât al conștiinței, *al unei anumite conștiințe*. El poate exprima o stare de spirit epocală, dacă ia chipul unei filosofii preponderente. Nu întâmplător se optează, uneori, în filosofie, pentru această inopțiune logică.

„Nici“ este revendicativ de o nouă ordine, de o nouă scară a valorilor. Dar, el nu este o negație și nu are nici calitățile acesteia. El se vrea un „dincolo“ (sau un „dincoace“), un „meta“ al oricărei distincții, o neîncheiere indefinită (fals infinit). „Nici“ poate să apară ca o tentație a conștiinței umane de a-și epuiza posibilitățile. Dar gândirea umană nu se epuizează în folosirea mijloacelor, procedeele și legăturile ei. Dimpotrivă, ea se subtilizează, epuizînd istoric posibilitățile de paradox și de eșec temporar, căutîndu-și lumina ordinii și a cuvîntului, și nu

calea „falsului infinit“ (regresiv sau progresiv) sau întunericul tăcerii.

În logica immanentă istoriei filosofiei, opțiunea unei concepții pentru un functor, pentru o „legătură“ logică, așa cum, de pildă, este opțiunea pentru „nici“ în filosofia fenomenologică, dă posibilitatea de a interpreta temeiurile metodei filosofice folosite, și a dezvoltărilor acesteia la nivel ontologic, epistemologic, axiologic etc. Chestiunea care se pune este dacă „nici“ poate însemna reflectarea unei lumi sau, mai curînd, reflectarea unei atitudini umane, generate de o anumită lume istorică. În unul din sensurile sale, „nici“ apare ca semnul unei atitudini sociale de ruptură, de sfișiere, de tragism, semnul unei derive a acțiunii și gândirii umane într-o societate particulară.

„Nici“ este o legătură logică ce nu se poate automenține. El trimite la o re-affirmare, la o revenire către distincție, la o transcendere a sa proprie către pozitiv, și nu către suspendare neutrală. Se poate afirma că o structură, o legitate a lui „nici“ — așa cum o dovedește istoria — este imposibilitatea de a rămîne la pozitivul suspendării (*epoché*), la perspectiva potențat deschisă a „interogației interogației“. Această condiție de imposibilitate face expres impasul filosofiilor structurate, sau întemeiate, pe functorul „nici“, face evidentă ambiguitatea lor logică și istorică.

O caracteristică esențială a modului de a gândi întemeiat pe functorul „nici“ este inversarea, transportul lui „nici“ din gnoseologie în ontologie, adică de la gândire la ființă. Aceasta explică stilul propriu al filosofiei fenomenologice, în care, „și“, „sau“ etc. devin elemente numai ale gândirii — deci sînt apreciate ca nereale, artificiale — în vreme ce, „nici“ este considerat existențial, adică primordial, originar și original. Înlocuirea relației cognitive dintre subiect și obiect, cu o relație de ființă (intenționalitatea, *conștiința este conștiință de ceva*) reprezintă propriul filosofiilor fenomenologice. Alte caractere care definesc specificul acestor filosofii structurate pe functorul „nici“ sînt: a. intenționalitatea și reducția fenomenologică dețin fundamental structura functorială „nici“; b. nihilismul fenomenologic (neutralism filosofic de intenție, și nu real) reprezintă „ultima“ posibilitate filo-

² ROGER CAILLOIS, *Eseuri despre imaginație*, Editura Univers, București, 1975, p. 213.

³ Vezi GILBERT DURAND, *Structurile antropologice ale imaginarii*, Editura Univers, 1977, cartea a treia.

sofică, deoarece el s-a impus ca anulare a disjuncției (a sumei valorilor stabilite, constituite). Aici, trebuie arătat că planul filosofic al folosirii functorilor este mult mai limitat decât planul pur logic; c. „nici“ nu introduce o altă entitate, la entitățile fundamentale ale filosofiei (de ex. materie-conștiință), ci caută să afirme primordialitatea ontologică a unei „relații“ (nici una, nici alta); d. „relație“ de ființă (de ex. *trăitul*, în fenomenologie), „nici“ face ca relatele să nu aibă ființă și valabilitate prin ele însele (suspendă chestiunea independenței reale); e. această structură favorizează o filosofie ambiguă pe toate planurile: ontologic, gnoseologic, etic, estetic etc.; f. ambiguitatea, spre deosebire de contradicția reală, este sau contingentă și haos, sau absurd și excludere a termenilor, ca unică legătură.

Unul dintre dogmatismele cele mai periculoase ale filosofiei laice burgheze din secolul nostru, este această structură „nici“, generatoare de ambiguitate, în stare să „unifice“ gândirea numai prin suspendarea monismului materialist al științei și al concepției marxiste. Uzitînd structura „nici“, fenomenologia s-a vrut, între altele, o concepție ne-metafizică și chiar anti-metafizică, aceasta însemnînd în esență excluderea existenței unei realități în sine, anterioară, exterioară și independentă de uman, de cunoașterea și de acțiunea omenească. Prin această reacție anti-metafizică, fenomenologia s-a manifestat ca un *pozitivism*, deoarece, ca și filosofia pozitivistă, ea reduce întreaga discuție la corelația principială, dintre *cogitans* și *cogitatum*. Spre deosebire însă de pozitivismul de esență empiristă, care interpreta corelația numai la nivelul „experienței“, al empiriei psihice, fenomenologia este un idealism transcendental interpretînd corelația ca pe singurul invariant, general omenesc, din care poate lua ființă orice are un sens sau o valoare. Mai simplu spus, dacă pozitivismul empirist reducea totul, în ultimă instanță, la ansambluri psihice, fenomenologia reduce totul la o conștiință generică umană, transcendentală, singura capabilă să *constituie* (să întemeieze) sensul și valorile. Și într-un caz și în altul, avem de-a face cu un *idealism orizontal* care exclude definitiv și absolut legea cauzalității, istorismul și determinismul în general.

Chestiunea centrală în filosofie a fost, dintotdeauna și pentru totdeauna, aceea a monismului. În termeni uzu-

ali, este vorba despre *modul cum se leagă* omul de natură, de univers, cum se leagă omenescul de ceea ce este ne-omenesc și, prin aceasta, cum se leagă esențial omenescul de omenesc. Frecvență străveche, această problemă poate fi găsită în, ideea imuabilității ființei Unului, la Parmenide, în ideea dialectică a Logosului contradictoriu, la Heraclit, în ideea participației și anamnezei, ca unitate între sensibil și inteligibil, între aparență și esență, între particular și general, între multiplu și unul, la Platon, în ideea coerenței în imanență (*inesse*) dintre multiplu și unul, dintre particular și general, în ideea ființării mijlocite, la Aristotel. Alchimia medievală, axată pe credința corespondenței mistice dintre macrocosmos și microcosmos, va fi depășită de concepția renașcentistă, pentru care, între om și natură există o evidentă consubstanțialitate. Pe această linie vor merge marile monisme moderne: spinozismul și hegelianismul, în care unitatea de raționalitate a lumii devine argumentul preponderent.

Dar monismul nu a fost străin nici filosofiei lui Immanuel Kant. Aparenta ruptură dintre „lucru în sine“ și „fenomen“, din *Critica Rațiunii Pure*, este umplută prin imperativul categoric, din *Critica Rațiunii Practice*, prin Exigența care leagă, moral, omenescul de restul ființei. Pe aceeași linie, cu toate deosebirile știute, nici Descartes nu procedase altfel cînd, împotriva dualismului, el motiva prin *veracitas divina* concordanța *cogito*-ului cu *Logosul* voinței infinite divine. Chiar pluralismele declarate, ale istoriei filosofiei, nu fac excepție de la necesitatea gândirii moniste. Amintim pluralismul leibnizian al monadelor, dar și armonia lor prestabilită. Însuși pragmatismul din secolul nostru — concepție voit pluralistică, frizînd prin aceasta un aer de modernitate antidogmatică — rămîne, în ultimă instanță, un coerent idealism axiologic, legînd totul prin „reușita“ ideilor și acțiunilor umane.

Filosofia marxistă și-a însușit și a dezvoltat marea idee care spune că numai o ființă generică poate avea o conștiință generică și o activitate creatoare pe măsura tuturor speciilor, Omul, și că această ființă se poate lega cu universul, și cu existența ei socială însăși, numai sesi-zînd esențial *mediația*, raporturile de universalitate și ge-

neralitate, legitatea, „marele raport”⁴. Omul produce universal, afirma Karl Marx, înțelegînd că prin natura ei ontologică, numai *munca are un caracter manifest de tre-cere*, de funciară legătură între om și natură⁵. Pe drept cuvînt, insistînd asupra acestei legături, singura care poate explica fundamentala cununie — și nicidecum ura — dintre ființa umană și ființa naturii, Marx scria: „În calitate de creatoare de valori de întrebuințare, de muncă utilă, *munca este deci o condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă (s.n.—T.G.)*, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului”⁶.

Pe baza acestei legături necesare, de raționalitate, este posibilă explicația reală a totalității umane, a unității în dualitate, care este *structura obiectiv-dialectică* originară, sesizată și uzitată în argumentare de monismul materialist dialectic. Pe această cale profundă, marxismul a reușit să unifice în chip superior tema filosofică a *determinismului* și tema metodologică a *dialecticii materialiste*, ca unic teren explicativ, unde se poate afla sens: necesității și împlinirii, legității și libertății, ordinii și dezordinii, realității și posibilității, infinitului și finitului, unului și multiplului. Numai pe această cale, monismul poate evita dualismele stîngace, pluralismele de tot felul, cît și unilateralitatea sau iraționalismul.

Un caz tipic de unilateralitate a monismului este cel al gîndirii filosofice a lui Jean-Paul Sartre care, pe același fundament metodologic furnizat de fenomenologie, renunță la cele două laturi ale raportului funciar (omul și natura) în favoarea exclusivă a umanului, redus de el: cînd la o magie a imaginarului, cînd la un „monism al fenomenului”, cînd la o exacerbare a praxis-ului istoric (fără nici o trimitere la realitatea naturii). Soiul acesta de gîndire este analog confuziei hesiodiace ca și imuabilității parmenidiene, adică este analog oricărei concepții care ignorează *legătura, raportul*, substituindu-i unilateralitatea și echivocitatea. Unei astfel de poziții filosofice i se potrivește

⁴ WERNER HEISENBERG, *Pași peste granițe*, Editura politică, București, 1977, p. 304.

⁵ GEORG LUKÁCS, *Ontologia existenței sociale*, Editura politică, București, 1975, p. 174.

⁶ K. MARX și F. ENGELS, *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 57.

aprecierea: „Și unii și alții reduc unul din principiile constituente ale realității... la principiul opus, fără să observe că însetați de *unitate*, ei eșuează în *unilateralitate*. Greșeala lor este de a confunda *dualitatea* funciară a naturii noastre cu *ambiguitatea*. Or, omul nu este ambiguu”⁷.

Axată pe ideea fundamentală a intenționalității, fenomenologia contemporană — cu proliferările ei cele mai felurite — reprezintă tentația filosofică de depășire a binarității organice a filosoficului. Este ipostaza filosofică în care, după expresia lui Heidegger, filosofia „nu se decide *nici* pentru, *nici* contra... Ea rămîne în indiferență”⁸. În forma pe care i-au dat-o filosofia și etica ambiguității, această gîndire nu mai poate fi decît „expresia unei lumi dislocate. Aceasta reprezintă desigur adevărul ei”⁹.

Situînd întreaga problematică analizată, la nivelul necesar al ontologicului, trebuie să conchidem că legitatea unui vector obiectiv nu ne permite să acceptăm fenomenologia „reciprocitate de geneză”¹⁰ între natural și uman, între social și psihologic etc. Filosofia marxistă a argumentat, cu temeiuri adînci, că soluția reală cere o *legătură a dualității* care nu înseamnă nici echivalență, nici identitate, nici ambiguitate. Pe toate palierele științei și artei umane este extrem de important și de fecund să înțelegem în ce măsură Omul semnifică pentru întreaga natură și, totodată, în ce măsură întreaga Natură semnifică pentru om.

Atunci cînd un om de știință ca Werner Heisenberg își arată o mai mare încredere în *descoperire* decît în *invenție*, el nu discreditează acțiunea umană în fața unei ordini ipostaziate a legității naturii, ci își exprimă fundamentală încredere filosofică în coerența de sens a lumii, în faptul că *legătura* — și nu disoluția ei — poate însemna o autentică *reconciliere*, adevărata alegere între activitatea umană de dominare a lumii și riscul de a se înstrăina radical de aceasta.

⁷ ANDREI PLEȘU, *Călătorie în lumea formelor*, Editura Meridiane, București, 1974, p. 104.

⁸ M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce la metaphysique*, trad. H. Corbin.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, p. 205.

¹⁰ Vezi G. DURAND, *op. cit.*, p. 48.

Filosofia nemarxistă a timpului nostru a deschis o falsă antiteză, tocmai datorită ignorării raportului real dintre om și lume. Astfel, existențialismele atee „divinizează” umanul, în vreme ce structuralismele contemporane nu vor altceva decât să-l „demitizeze”, demitologizeze și demistifice. De fapt, ambele direcții unilateralizează, ipostaziază momente exclusiv umane: în cazul dintii, „trăitul”, în cel de al doilea, „intelectualul” (structura sau „ordinea indiferentă față de corelate”).

Aceasta este calea cea mai eșuantă pe care se poate orienta monismul filosofic. Aici se insinuează sau dau de-a dreptul: religia absurdului, sublimitatea tăcerii, orgoliul proiectului neantizant, amoralismul ambiguu și apolitismul desperat. Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir reprezintă doar două momente semnificative ale unei Derive filosofice, căreia lucrarea noastră a încercat să-i dezvăluie structurile logice interne și finalitățile etico-sociale.

Cuprins

Introducere. <i>De la fenomenologie la filosofia și etica ambiguității</i>	7
Partea întâi. Ontologia fenomenologică a raționalității sensibile	33
Capitolul I. „Neutralitatea” ontologică a comportamentului uman	35
1. „Sincretismul” ca formă de prezență a corpului în lume	35
2. „Raportul de sens” și formele comportamentului	42
3. Structura logică „nici”. Trecerea la monismul percepționist	51
Capitolul II. „Logosul” originar sau ambiguitatea percepției	59
1. Fenomenologia și percepția. „Pozitivismul fenomenologic”	59
2. Structura-orizont sau perspectiva. „Corpul fenomenal”	69
3. „Sensul încarnat” și analiza existențială	81
Capitolul III. <i>Noul cogito — Existență și spațialitate</i>	88
1. Corpul ca simbolică generală a lumii	88
2. Adâncimea sau spațialitatea existențială. Cogito ambiguu	95
3. Transcendența. Raportul cu Altul, cu semenul	104
Capitolul IV. <i>Sens și non-sens. Temporalitate. Istorie și Lume culturală. Vectorul existențial fundamental</i>	115
1. Timpul ca rețea de intenționalități	115
2. Libertate și Sens	123
3. O viziune existențialistă asupra dialecticii istoriei umane	130
4. „Hiperdialectica” sau interogația interogației	142

Partea a doua. <i>Etica ambiguității sau mitologia existențialistă a individului</i>	159
Capitolul V. <i>Absența universalului etic și „falsul infinit” al acțiunii</i>	161
1. Actul individual și temporalitatea	161
2. Transcendența, Altul și Libertatea	173
3. Ambiguitatea umanului și monismul antropologic	187
Capitolul VI. <i>Este, oare, existențialismul singura posibilitate de reconstrucție în etică?</i>	199
1. Ce este o morală a ambiguității?	199
2. Finitudinea umană și Istoria. Contradicțiile acțiunii	213
3. Ninismul moral. Ruptura dintre politic și etic	277
Capitolul VII. <i>Avatarurile celui de Al Doilea Sex și Bătrânețea</i>	239
1. „Nu te naști femeie; devii femeie...” Oroarea de natură	239
2. Față în față cu ideologiile feministe	247
3. Fenomenologia vârstei bătrâne	252
4. Depășirea prin „nici” nu este o depășire reală	269
<i>Ambiguitatea și permanenta problemă a monismului în filosofie (Citeva concluzii)</i>	278

Redactor: OCTAVIAN COMĂNESCU
Tehnoredactor: CONSTANTIN IORDACHE

Coli de tipar: 18.

Tirajul: 7300 ex.

Bun de tipar: 22.XII.1978

Întreprinderea Poligrafică Cluj,
Municipiul Cluj-Napoca, str. Brassai 5—7
Republica Socialistă România
Comanda nr. 420/1978

